

جہانِ غالب

6



جہانِ غالب

یادگار حکیم عبدالحمیدؒ

جلد سوم شماره 6

مکمل

خواجہ حسن ثانی نظامی

مدیر

ڈاکٹر عقیل احمد

غالب اکیڈمی، پستی حضرت نظام الدین اولیاءؒ، نئی دہلی

جہانِ غالب

یادگار حکیم عبدالحمیدؒ

جلد سوم: شماره 6 جون 2008 تا نومبر 2008ء

قیمت فی شمارہ: =/20 روپے

قیمت سالانہ: =/40 روپے

ڈاک سے: =/50 روپے

کیپوڈنگ : افراج کیپوڈ سنٹر D-15، گلی 2، محلہ ہاؤس، جامشہد گربانی دہلی-25

طابع و ناشر

ڈاکٹر مقبل احمد

سکریٹری، غالب اکیڈمی

بستی حضرت نظام الدین، نئی دہلی-110013

پرنٹر، پبلشر ڈاکٹر مقبل احمد نے غالب اکیڈمی کی طرف سے ایم آر پی پرنٹرز 2816 گلی گڑھیہا، دریا کالج، نئی دہلی سے
مچھوڈا کر غالب اکیڈمی 16871 نسقی حضرت نظام الدین، نئی دہلی-13 سے شائع کیا۔ ایڈیٹر: مقبل احمد

فہرست

- 1- اس شمارے کے بارے میں ایڈیٹر 5
- 2- غالب اکیڈمی کے افتتاح کے موقع پر 7
- 3- عالی جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب کی تقریر ڈاکٹر ذاکر حسین 12
- 4- دانشور ابوالکلام اور آثار آزاد پروفیسر کللیل الرحمن 23
- 5- غالب کی دانشوری کا پس منظر پروفیسر حمیم حنفی 37
- 6- اردو دانشوری - غالب کا حال پروفیسر مجیب رضوی 44
- 7- دانش حاضر پروفیسر قاضی انضال حسین 50
- 8- حسن عسکری: ایک دانشور پروفیسر قاضی جمال حسین 60
- 9- دانشوری کی روایت اور شبلی نعمانی 67
- 10- مکاتیب کے حوالے سے ڈاکٹر شمس بدایونی 78
- 11- بیسویں صدی پر غالب کی شاعری کے اثرات ڈاکٹر سلیم صابوخیی 78
- 12- نقشہائے رنگ رنگ نقشبائے رنگ رنگ 90
- 13- غالب کی تین منتخب فارسی غزلیں مع منظوم اردو ترجمہ نسیم عباسی 96
- 14- ○ کتابوں کی باتیں ○ ادبی سرگرمیاں ○ آپ کی بات 103
- 15- پروفیسر سید عتیق احمد نقوی 110





اس شمارے میں

جہان غالب کا چھٹا شمارہ پیش خدمت ہے۔ اکیڈمی کی طرف سے مرزا غالب کے 139 ویں یوم وفات کے موقع پر فروری 2008 میں ایک کل بندہ سیمینار ”اردو میں دانشوری کی روایت غالب تا حال“ کے عنوان سے منعقد کیا گیا تھا۔ اس میں پڑھے گئے سات مقالے شائع کیے جا رہے ہیں۔

غالب اکیڈمی کا افتتاح ڈاکٹر ذاکر حسین مرحوم نے 1969 میں کیا تھا۔ ان کی افتتاحی تقریر کو سر فہرست رکھا گیا ہے۔

پہلا مضمون پروفیسر کلکیل الرحمن کا ”مثنوی چراغ دیر: تجزیر کی جمالیات کی ایک مثال“ ہے جس میں انھوں نے ادب و فلسفہ کی ہم آہنگی کی جمالیات، غالب کی فارسی کی مثنوی ”چراغ دیر“ میں تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ دوسرا مضمون بھی پروفیسر کلکیل الرحمن کا ہے جسے انھوں نے غالب اکیڈمی کے سیمینار میں پڑھا تھا۔ یہ مولانا آزاد کی دانشوری پر ہے، جس میں آثار آزاد کے حوالے سے مولانا آزاد کی شخصیت پر گفتگو کی گئی ہے۔ ایک مضمون پروفیسر شمیم خٹکی کا ”غالب کی دانشوری کا پس منظر“ کے عنوان سے ہے جس میں پروفیسر شمیم خٹکی لکھتے ہیں:

”غالب نے پہلی بار اردو شاعری کو ایک منظم سطح پر سوچنے کا راستہ دکھایا، اور اسی رو سے نے اردو میں دانشوری کی وہ روایت قائم کی جو اقبال سے ہوتی ہوئی بیسویں صدی کے ممتاز انسان تک پہنچی۔ اس روایت کی تعمیر و تفریع کا سلسلہ آج بھی جاری ہے اور کل بھی جاری رہے گا۔“

پروفیسر مجیب رضوی نے ”اردو دانشوری — غالب تا حال“ میں اردو دانشور اور دانشوری کی تعریف بیان کرنے کی سعی کی ہے۔ پروفیسر قاضی افضل حسین نے بھی اپنے مقالے ”دانش حاضر“ میں دانشوری کی تعریف بیان کی ہے۔ نو کو اور انسان کے نظریے پر بحث کی ہے۔ پروفیسر

قاضی جمال حسین بھی اپنے مضمون ”حسن عسکری ایک دانشور“ میں پہلے دانشوری کی تعریف بیان کرتے ہیں، اور اردو میں دانشوری کی روایت میں غالب، سرسید اور اقبال کے ساتھ حسن عسکری کا اضافہ کرتے ہیں۔ اور حسن عسکری کی تحریروں میں دانشوری کی علامت تلاش کرتے ہیں۔

ڈاکٹر محسن بدایونی کا مضمون ”دانشوری کی روایت اور شبلی نعمانی مکاتیب کے حوالے سے“ شامل اشاعت ہے، جس میں سرسید اور شبلی دونوں کی دانشوری پر گفتگو کی گئی ہے۔

آخری مضمون عظیم مبانویدی کا ”بیسویں صدی پر غالب کی شاعری کے اثرات“ ہے، جس میں غالب کی قبولیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اس بار جہان غالب میں غالب کی تین قاری غزلوں کا جناب نسیم عباسی کا منظوم اردو ترجمہ شامل کیا جا رہا ہے۔ حسب سابق کتابوں کی باتیں اور ادبی سرگرمیاں بھی پیش خدمت ہیں۔ پچھلے شمارے میں جناب احسان آوارہ صاحب کا مضمون غالب اور باندہ شائع کیا گیا تھا۔ اس مضمون کے تعلق سے پروفیسر حنیف احمد نقوی صاحب کا ایک خط موصول ہوا، اسے ”آپ کی بات“ کے عنوان سے شائع کیا جا رہا ہے۔ امید ہے کہ یہ شمارہ بھی پسند آئے گا۔

اس شمارے کے قلم کار حضرات

- 1- پروفیسر کلیل الرحمن، اے 267 صوبہ، ساؤتھ سنٹی، گڑگاؤں (ہریانہ)
- 2- پروفیسر نسیم حسینی، بی 114، ڈاکر باغ، نئی دہلی
- 3- پروفیسر مجیب رضوی، سابق صدر شعبہ ہندی جامعہ ملیہ اسلامیہ، نئی دہلی
- 4- پروفیسر قاضی افضل حسین، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- 5- پروفیسر قاضی جمال حسین، شعبہ اردو، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ
- 6- ڈاکٹر محسن بدایونی، 58، نواز آزاد پورم کالونی، بریلی
- 7- ڈاکٹر عظیم مبانویدی، راکس منڈی اسٹریٹ، چنئی
- 8- نسیم احمد عباسی، بھتی حضرت نظام الدین، نئی دہلی
- 9- ڈاکٹر کلیل احمد، ڈاکٹر پورہ، موہنا تھہ، بھنجن
- 10- پروفیسر حنیف احمد نقوی، پنجاب باغ، بنارس

غالب اکیڈمی کے افتتاح کے موقع پر

عالی جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب صدر جمہوریہ ہند کی تقریر

خواتین و حضرات!

میں جناب حکیم عہد الحمید صاحب کا بے حد ممنون ہوں کہ انہوں نے مجھے یہاں آنے کی دعوت دی۔ حکیم صاحب کی ذات محتاج تعارف نہیں۔ جب بھی کہیں اچھے کام کا چرچا ہوتا ہے حکیم صاحب اس کی ہمت افزائی کرتے ہیں۔ اس شہر میں علم و تہذیب کے کئی گوشے ہیں، جنہیں حکیم صاحب کی رہنمائی سے ترقی ملی ہے۔ غالب اکیڈمی قائم کرنے کا خیال حکیم صاحب کو آیا تو اس کے لیے مناسب وسائل فراہم کیے اور کام کا ایک خاکہ تیار کیا۔ مجھے اطمینان ہے کہ ان کی سربراہی میں اکیڈمی ترقی کرے گی۔ غالب کی یاد میں ان کا یہ کام ٹھوس اور نڈ وقار ہے۔ امید ہے کہ اس کام سے غالبیات میں قابل قدر اضافہ ہوگا۔ مجھے یہ امید بھی ہے کہ اکیڈمی کی سرگرمیوں سے غالب کی شخصیت اور شاعری کے نئے گوشے لوگوں کے سامنے آئیں گے۔

سو سال بیت گئے کہ اسی مہینے میں غالب کا جنازہ ملی ماروں سے حضرت نظام الدین کی اس بستی میں آیا تھا اور یہیں وہ سپرد خاک کیے گئے تھے۔ وہ پیدا تو ہوئے تھے آگرہ میں لیکن ان کی شخصیت نئی اور ان کا فن سنورا اور نکھر اس شہر دہلی میں جہاں سیاسی زوال اور انحطاط کے باوجود تہذیب و ثقافت کے مثالی نمونے موجود تھے۔ تہذیب و ثقافت جو سیاسی

اہتری کے عہد میں اور بھی نمایاں اور عزیز ہو جاتی ہے، غالب کی شخصیت اور شاعری دراصل اسی تہذیب کی ترجمان ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ انھوں نے یہ ترجمانی کچھ اس طرح کی اور ایسی زبان کے وسیلے سے کی کہ تہذیب کی وہ اہل قدریں جو ہر زمانے کے لیے ہوتی ہیں، آج مقبول تر ہو گئیں۔ غالب کی مقبولیت کے جو اسباب ہیں ان میں ایک سبب یہ بھی ہے۔

غالب کو یہ شکایت تھی کہ ان کے زمانے میں ان کی قدر اتنی نہیں ہوئی تھی جتنی ہونی چاہیے تھی۔ لیکن انھیں یہ اعتماد تھا کہ جیسے جیسے زمانہ گزرے گا ان کے قدر دانوں کی تعداد بڑھتی جائے گی اور یہ اعتماد اس بنا پر تھا کہ وہ اپنے آپ کو "گلشنِ نا آفریدہ" کی بلبل تصور کرتے تھے۔ جس تصور کے نظام کی گری سے وہ فخرِ راج ہوتے تھے وہ پردہ مستقبل کا نظر تھا۔ یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو خود شناس ہو اور اپنے فکر و فن کے اسرار و خواہش سے پوری طرح واقف ہو۔ اس سلسلہ میں انھوں نے جو پیش گوئی کی تھی وہ صحیح ثابت ہوئی۔ انھوں نے کہا تھا۔

تاز دیا غم کہ سرمست خن خواہد شدن
ایں سے از قبیل خریداری کہن خواہد شدن
کو کم را در عدم اوج قبولی بودہ است
شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواہد شدن

غالب کے مزاج اور ذہن کا سانچہ کچھ ایسا تھا کہ وہ مرہبہ طور طریقوں کو جوں کا توں قبول نہیں کر سکتے تھے۔ ان کی طبیعت جذبات چاہتی تھی۔ چاہتی تھی کہ بات میں بات پیدا ہو اور جو بات بھی کہی جائے وہ اس طرح کہی جائے کہ نئی معلوم ہو۔ وہ جانتے تھے کہ شاعری اس تہذیب کا ایک بنیادی جزو ہے جس میں عرب و عجم کا صدیوں کا سوز و گداز شامل ہے۔ خاص طور سے فارسی شاعری تو اس تہذیب کی مثالی شکل بن گئی ہے۔ وہ اس راز کو بھی خوب سمجھتے تھے کہ کس طرح شاعری کے ذریعے تہذیبی قدریں نسلاً بعد نسل منتقل ہوتی رہی ہیں۔ معاشرہ میں شاعر کا کیا مقام اور کیا اثر ہے وہ اس بات کو بھی جانتے تھے۔ اس طرح وہ غالباً

شعوری طور پر قدیم اور جدید کے درمیان ایک پُل بن گئے اور اسی بنا پر انھیں اردو زبان کا سب سے پہلا اور سب سے بڑا جدید شاعر کہا جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ آج وہ پہلے سے زیادہ مقبول ہیں۔ ان کی غزل اور ان کی سادہ و پُرکار نثر دونوں سے جدید اردو ادب کی ابتدا ہوتی ہے۔

غالب نے فارسی ترکیبوں کو اردو زبان کے ساتھ کچھ اس طرح ہم آہنگ کیا کہ وہ خود ایک منفرد آہنگ و لہجہ بن گیا۔ اس طرح وہ ان تہذیبی روایات کو کمال فنکاری کے ساتھ اردو جاننے والی نسل میں منتقل کر سکے جو فارسی شاعری میں رچ بس گئی تھیں۔ میں اسے غالب کا ایک بڑا کارنامہ سمجھتا ہوں اور ہم سب پر یہ ان کا بڑا احسان ہے۔

سچ یہ ہے کہ غالب نہ تو صوفی تھے اور نہ فلسفی۔ وہ صرف شاعر تھے۔ ہاں ان کے یہاں فکر کا ایک منہر تھا جو وحدت الوجودی عقیدے کی روایات کے جلو میں ان کی شخصیت اور فن کا جزو بن گیا تھا۔ غالب کے ایسے فارسی اور اردو اشعار کی تعداد خاصی ہے جن میں فکر کے اس منہر کی آمیزش سے بڑی بلندی اور بڑی گہرائی پیدا ہو گئی ہے۔ مثلاً وہ کہتے ہیں۔

گرے مشتاقِ عرضِ دستگاہِ حسنِ خویش جانِ فدایتِ دیدہ دلبہر چہ بجا کردہ
صد کشادِ آنرا کہ ہم امروز رخ نمودہ مژدہ بادِ آنرا کہ جو ذوقِ فردا کردہ
دُردِ را روشناس صد بیاباں گفتم قطرہ را آشنائے ہفت دریا کردہ

شو رست نوا ریزی تارِ نظم را پیدائے اے جیشِ مضربِ کبابی
ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدمِ یارب ہم نے دشتِ امکان کو ایک نقشِ پایا

گلِ چنگی میں فرقہ دریاے رنگ ہے اے آگہی فریب تماشا کہاں نہیں
غالب کا یہی فکری منہر جب چٹکی اور تازہ کار ترکیبوں، خوب صورت تشبیہوں اور استعاروں کے ساتھ شعر کے پیکر میں داخل کیا تو حینت و معنی کی کیسی حسین اور تازہ کار شکلیں سامنے آئیں اور پھر معنی آفرینی کے کیسے کیسے پہلو اُہاگر ہوئے۔ جن اشعار میں فکر کا منہر نہیں

وہاں بھی آہنگ و لہجہ اور الفاظ کی بندش سے شعر پُر فن ہو گیا ہے اور وہ صرف اس وجہ سے کہ ان کی شخصیت کی انفرادیت ان کے اسلوب کی عورت بن گئی تھی۔

وہاں وہ غرور و عزت و نازیباں یہ حجاب پاس وضع راہ میں ہم ملیں کہاں بزم میں وہ بجائے کیوں ہاں وہ نہیں خدا پرست جاؤ وہ بے وفا کسی جس کو ہودی دل عزیز اس کی گلی میں چائے کیوں اپنے اسلوب کی مدد سے غالب نے قلم و جذبے کو یکدم اس طرح سویا کہ ہر سطح کا شخص اس میں اپنے فکر یا اپنے جذبے کا ٹکس دیکھنے لگا۔ پھر ایسے اشعار بھی ہیں جن میں تصویر کشی اور نفسی ایسی شیر و شکر ہوئی ہیں کہ ان کی دوئی باقی نہیں رہی۔ سیدھی سادی بات کو موزوں لفظوں میں بیان کرنا صرف قادر الکلام شاعر ہی کے بس کی بات ہے۔ بعض دفعہ تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ شاعر نے جو بات کہی وہی ہمارے دل میں بھی ہے۔ بس شاعر نے اسے شعر کی زبان میں بیان کر دیا ہے۔ غالب نے خود ایک جگہ اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

دیکھنا تقریر کی لذت کہ جو اس نے کہا

میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے

غالب کے خطوط ان کی زندگی کی کھلی کتاب ہے۔ ان خطوط سے ان کی کوتاہیاں بھی معلوم ہوتی ہیں اور خوبیاں بھی۔ یعنی یہ کہ وہ ہم جیسے انسان تھے اور ان میں وہی کوتاہیاں اور خوبیاں تھیں جو انسان کی مشترک پہنچی ہے۔ ان خطوط میں وہی حسن، وہی سادگی اور پُر کاری ہے جو ان کے اشعار میں ہے۔ البتہ دردمندی، وسیع البشر پی اور زندگی کا وہ سوز و ساز جو اشعار میں اشارت و عبادت کے پردہ میں ملتا ہے خطوں میں وضاحت کے ساتھ عیاں ہے۔ جس شہر میں وہ رہتے تھے چاہتے تھے کہ کم از کم وہاں کوئی بھوکا نکلا نہ رہے۔ وہ مسلمان، ہندو، نصرانی سب کو عزیز رکھتے تھے۔ وہ خوش بھی ہوتے تھے اور ناراض بھی۔ وہ دیتے بھی تھے اور لیتے بھی۔ دوستوں اور عزیزوں پر جان چھڑکتے تھے اور مخالفوں سے وقار کے ساتھ ملتے تھے۔ ان کے خطوط میں ان کی شخصیت کے سبھی پہلو ملتے ہیں اور اسی لیے وہ ہم کو اور بھی عزیز ہیں۔

غالب ہندوستان کے ان چند ارباب بصیرت میں سے تھے جنہوں نے انیسویں صدی کے وسط میں بیسویں صدی کی آمدت سن لی تھی۔ مغلیہ سلطنت کے زوال کا ماتم انہوں نے اس

طرح نہیں کیا جیسا دوسروں نے کیا۔ ان کے اس شعر سے ان کی بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔

مڑو، صبح دریں تیرہ شبانم دادند

شع کشید و زخو شد نشانم دادند

انھوں نے اسی بنا پر مغربی علوم کی ترویج کا خیر مقدم کیا۔ انھوں نے اپنی ایک غزل میں مرحوم استعارہ کی زبان میں اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ چاہے اہل ہند کے پاس گوہر و تاج باقی نہ رہا ہو لیکن مغربی تعلیم کی بدولت اپنی ترقی کا جو سامان میٹا ہو گیا ہے وہ قابلِ قدر ہے۔ سید احمد خاں کی فرمائش پر انھوں نے آئین اکبری پر جو تقریظ لکھی اس میں بھی جدید تمدن کی برکتوں کو سراہا اور کہا کہ ماضی پرستی زندگی کی ترقی میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ یہ زندگی نہیں بلکہ مردہ پرستی ہے۔

غالب عمر بھر ذاتی اور معاشرتی پریشانیوں میں مبتلا رہے۔ لیکن وہ مایوس کبھی نہیں ہوئے۔ ہر طرف گستاخوں پ اندھیرا چھا گیا تو وہ اسے دیکھ کر مسکرا دیے اور کہا کہ یہ بھی گزر جائے گا۔ ان کی زندگی میں امید کی شمع کبھی گل نہیں ہوئی اور اسی امید پرستی کے سہارے وہ زندگی سے پورا پورا لطف اٹھاتے رہے۔ ان کی میرت کی یہی خصوصیت آج ان کی مقبولیت کی ایک وجہ ہے۔ اسی بنا پر وہ کہتے تھے کہ آج نہیں تو کل لوگ مجھے پہچانیں گے۔ زندگی میں اگر مجھے اطمینان و سکون کا چمن زار نصیب نہیں تو اس سے کیا ہوا۔ ایک دن وہ ہوگا کہ میرے حزار کے چاروں طرف چمن ہندیاں اور پھولوں کی کیاریاں ہوں گی۔ یہ اس لیے کہ زندگی میں میرا دل کسی کے حسن کے جلووں سے معمور اور اس کے قرب کا متحقی تھا۔ میری یہ حتماً میرے حزار کے چاروں طرف لالہ و گل کی شکل میں نمایاں ہوگی۔

مردن زپردہ داری شوقم نجات داد

صد رنگ لالہ زار زخاکم و میدہ باد

غالب کے حزار کے چاروں طرف جو کچھ کیا جا رہا ہے اس میں غالب اکیڈمی کا قیام بھی شامل ہے اور میں ان الفاظ کے ساتھ اکیڈمی کی اس عمارت کا افتتاح کرتا ہوں۔

مثنوی چراغ دیر تخیر کی جمالیات کی ایک مثال

ہندوستانی جمالیات میں تخیر کی جمالیات کو بڑی اہمیت دی گئی ہے۔ اسے ادبخت دس کہا گیا ہے، اسے چھکار سے بھی تعبیر کیا گیا ہے۔ ابھیو گیت، بھرت مٹی، صفت سب کے یہاں اس کا ذکر ملتا ہے۔ نایہ شاستر میں بھرت نے تخیر کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے۔ ایک سو بیس باب میں کہا گیا ہے کہ کسی بھی تجربے کی عظمت کا انحصار تخیر پر ہوتا ہے، تجربہ اس طرح پیش ہو کہ تخیر پیدا ہو۔ ابھیو گیت کے ابھیو بھارتی کے مطابق حالات اور ماحول تخیر پیدا کرنے میں بڑا کردار ادا کرتے ہیں۔ ہندوستان کے اس معروف معلم جمالیات نے کئی ایسے حالات کا ذکر کیا ہے کہ جن کے سبب تخیر پیدا ہو سکتا ہے۔ آچار یہ نارائن بھی ایک معروف معلم جمالیات گزرے ہیں۔ انھوں نے جمالیات کے موضوع پر جو کام کیا تھا، موجود نہیں ہے۔ اس کا ذکر ملتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ آچار یہ نارائن ہی نے تخیر اور تخیر کی جمالیات کو اہم جانا تھا۔ ادبخت سے زیادہ تخیر کے ”چھکار“ کی اصطلاح استعمال کرتے تھے، ان کے پوتے دشواناتھ کی دلچسپی بھی جمالیات سے بہت گہری تھی، ان کی تحریروں میں آچار یہ نارائن کے خیالات ملتے ہیں، یہ ظم ہوتا ہے کہ آچار یہ نارائن نے ادبخت دس اور تخیر کے اپنے تصور کی آمیزش کے بعد ”چھکار“ کی اصطلاح سامنے رکھی تھی۔ فنون اور خصوصاً ڈراما اور شاعری میں ”چھکار“ کی قدر و قیمت کا احساس دلایا تھا۔ دس گندھار کے مصنف جگن ناتھ پنڈت نے تخیر

اور انہماط پر اچھی گفتگو کی تھی، انہوں نے ادبیت اور چمکار کی جگہ 'لوکوت تارا' (Lokottara) کی اصطلاح استعمال کی تھی، اس کا مفہوم ہے ایسی تیز چمک کہ جس سے تحیر پیدا ہو۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہندوستانی جمالیات میں تحیر اور تحیر کی جمالیات کی بڑی اہمیت رہی ہے۔ فنون لطیفہ اور خصوصاً شاعری اور ڈراما کے تعلق سے اس رس اور کیفیت کی قدر و قیمت کا ہمیشہ احساس رہا ہے۔ فوق الفطری واقعات سے ان تجربوں تک کہ جو عام زندگی کے تجربوں سے علیحدہ ہوں، جن کے اچانک پن اور جن کی تازگی اور اجنبیت سے تحیر پیدا ہو، ہندوستانی جمالیات میں موضوع بنے رہے ہیں۔ سنسکرت ادب فوق الفطری واقعات و کردار سے بھرا ہوا ہے، انہونی باتیں طرح طرح سے تحیر پیدا کر کے چمکا دیتی ہیں۔ ہمسار، کالیداس اور بھوہوتی کے اہم رزمیوں میں فوق الفطری حالات و کردار موجود ہیں، ان سے تحیر پیدا کیا گیا ہے۔ کالیداس کی عظمت کی ایک بڑی پہچان یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ وہ پرانی ایک سے فوق الفطری کیفیتوں کو حاصل کرتے ہیں اور قاری کو متحیر کرتے رہتے ہیں۔ 'لکھنتا' کے چوتھے، پانچویں، چھٹے اور ساتویں ایکٹ میں پرانی ایک سے متحیر کرنے والے واقعات ملتے ہیں۔ ارڈھی کا کردار بھی حیرت انگیز ہے۔ اس طرح نارائن جب مہابلی کے آشیرداد سے ہونے سے دیویزکل بیکر بن جاتے ہیں تو ادبیت رس کی پہچان ہوتی ہے۔

غالب تحیر کی جمالیات کے ایک بڑے شاعر ہیں، وہ ادبیت تجربوں کے لیے کسی رزمیہ یا ایک کے پاس نہیں جاتے بلکہ اپنی سائیکی کی مدد سے چمکار کرتے رہتے ہیں۔ اردو اور فارسی کی فنون میں تحیر پیدا کرتے رہنے کا ایسا سلسلہ ہے کہ چمکار اور اس کے جلووں کی کتنی نہیں کی جاسکتی۔ حیرت اور طلسمی کیفیتوں نے کلام غالب کو بڑی عظمت بخش دی ہے۔ کثرت انتظائے مضمون تحیر سے جہاں اردو اور فارسی، بوطیقہ کو ایک انوکھا طرز احساس ملا ہے، وہاں تجنیہ معنی کے طلسم کی ایک دنیا بھی حاصل ہوئی ہے۔ محبوب کے عکس سے آئینے میں آگ لگ جاتی ہے، آہلوں میں آنکھیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ محبوب کی خوبصورت کھانچوں کو دیکھ کر شارب گل جلنے لگتی ہے۔ حلقہ زنجیر میں لٹا ہوا پیدا ہو جاتی ہیں۔ شیریں کی سیاہ زلف کو سانپ کہہ دینا کوئی نئی بات نہیں ہے، لیکن جادوگری یہ ہے کہ اس کا مارا ڈلن ہو جاتا ہے تو پورا

پہاڑ سبزے کی شدت سے سبز ہو جاتا ہے اور زمرہ کا حرار بن جاتا ہے۔ لہو کے قطرے دامن پر گرتے ہیں تو پھول بن جاتے ہیں، چاند آفتاب کے ہاتھ میں کاسے گدا لئی نظر آتا ہے۔ مہندی سے رنگے ہاتھ دیکھ کر گل۔ پروانے کی طرح رقص کرنے لگتے ہیں۔ محبوب کے ذکر سے اس کے خوبصورت لب شراب کے پیالے پر ابھر آتے ہیں۔

تختیر کے حسن و جمال کی یہ خوبصورت مثالیں ہیں۔

’مشغوی چراغ دیر‘ تختیر کی جمالیات کا ایک خوبصورت نمونہ ہے۔ یہ ایک بڑے حسن

پسند فنکار کی تخلیق ہے جو لب کی دنیا میں گریت وڈر (great wonder) کا ایک بڑا فنکار ہے۔ ’مشغوی چراغ دیر‘ اپنی تازگی اور اجنبیت کے ساتھ تخلیق فن کا ایک شاہکار بن گئی ہے۔

تازگی اور اجنبیت ہی بڑے تخلیقی آرٹ کا جوہر ہے۔ تختیر کی جمالیات کی یہ دونوں بنیادی خصوصیتیں اس مشغوی میں توجہ طلب بن جاتی ہیں۔ ’رسوں‘ اور ’خصوصاً‘ ’شرنگاروں‘ کا مطالعہ

کرتے ہوئے مجھے اس بات کا احساس بڑی شدت سے ہوا کہ تختیر، رسوں کا نقطہ عروج ہے، تختیر کی جمالیات کے بغیر کسی بھی اعلان کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ تخلیقی آرٹ میں تختیر کی

جمالیات قاری کے ذہن میں کشادگی پیدا کر کے اسے ایک افضل سطح پر لے جاتی ہے۔ یہ وہ سطح ہوتی ہے جو زندگی کے جلال و جمال کو صرف حد درجہ مقوی ہی نہیں بناتی بلکہ زندگی کے

حسن کو دیکھنے کے لیے ایک وژن بھی عطا کر دیتی ہے۔ تختیر کی جمالیات کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ حسن کا سحر قاری کو فنکار کے تخلیقی اور وہدانی تجربوں کی گہرائیوں میں اس قدر

اتار دیتا ہے کہ خود قاری کی فکر و نظر میں تبدیلی پیدا ہونے لگتی ہے، اس حد تک کہ اسے خود اپنی شخصیت تبدیل ہوتی محسوس ہونے لگتی ہے، وہ فنکار کے تختیر آمیز تجربوں میں جذب ہو جاتا

ہے۔ ’مشغوی چراغ دیر‘ تختیر کی جمالیات کا ایسا نمونہ ہے کہ جس کا حسن قاری کی فکر و نظر کو اس طرح گرفت میں لے لیتا ہے کہ نقش ہائے رنگ رنگ کی تصویریں دیگر نظر آنے لگتی ہیں۔

غالب کی مشغویوں کا ذکر آیا کہ مشغوی ’ابر گہر بار‘ کی مناجات کے جوش طوقاں اور اس مشغوی کے خوبصورت تجربوں سے ذہن وابستہ ہو جاتا ہے۔ مشغوی ’ابر گہر بار‘ یقیناً ایک اچھی

مشغوی ہے اور سرمد بخش ’درد و دلخ‘، ’باد مخالف‘، ’نارنگ و پو‘ وغیرہ کی تخلیقی سطح سے بلند

ہے لیکن 'مثنوی چراغ' کو غالب کی جمالیات میں جو اہمیت حاصل ہے وہ کسی دوسری مثنوی کو نصیب نہیں ہے۔ نہ اس لیے کہ اس مثنوی کے دوسرے حصے میں کاشی یا بنارس کی تصویر کشی میں ان کا جمالیاتی شعور ایک مرکز پر سٹ آیا ہے، بلکہ اس لیے کہ یہ مکمل تخلیقی کارنامہ ہے، تجزیہ کی جمالیات کا ایک خوبصورت نمونہ۔

غالب اپریل ۱۸۴۷ء میں دہلی سے نکلتے کے لیے روانہ ہوئے اور تین چار ماہ بنارس میں رہے، سرائے نورنگ میں قیام کیا، اس وقت ان کی عمر اسیس برس تین ماہ تھی، 'مثنوی چراغ' دیر کا خالق اسیس تیس برس کا فنکار ہے، حد درجہ حساس اور باطنی طور پر بیدار اہندہ مغل جمالیات کا وہ جلیل و جمیل پہلو بھی موجود ہے جس میں خوبصورت اور دلکش، حسین اور دلچسپ عناصر کی کثرت تو ہے لیکن جمالیاتی وحدت بھی ہے، مختلف اور متضاد نکھرے ہوئے جمالیاتی پیکر اور عناصر اپنے باطنی رشتے کا احساس دلاتے ہیں اور اس طرح جلیل اور جمیل عناصر کی وحدت پیدا ہو جاتی ہے۔

مغل جمالیات اور خصوصاً مغل مصوری میں خیال کے تنوع سے مختلف عناصر کی صورتیں جنم لیتی ہیں لیکن ذہن ان کی تربیت اور وحدت کو پالیتا ہے۔ اس نظم کی وحدت بظاہر نظر نہیں آتی لیکن گہرے مطالعے سے محسوس ہو جاتی ہے، ذہن تین مختلف صورتوں کی وحدت اور اس وحدت کے حسن کو پالیتا ہے، بظاہر تین بے ربط تصویروں میں جو باطنی رشتہ ہے وہی جمالیاتی وحدت کا احساس دیتا ہے۔ غالب اس مثنوی میں ایک بڑے تشبیہ کار، کنایہ ساز اور علامت نگار نظر آتے ہیں۔ مغل جمالیات میں تشبیہ، کنایہ اور علامت کی جو اہمیت ہے اس کا ہمیں علم ہے، یہی جمالیاتی تجربوں کے اعہار کے عمدہ ذرائع رہے ہیں، ان تینوں کی تخلیقی صورت بجز دو جاتی ہے تو جمالیاتی انبساط حاصل ہوتا ہے، اس مثنوی کی بختیک کا حسن بھی یہی ہے۔

غالب کی دوسری مثنویوں کے قیاس نظر یہ کہا جاسکتا ہے کہ 'چراغ' دیر کا تخلیقی سانچہ مختلف ہے۔ زمانے کے دستور کے مطابق یہ مثنوی مناجات اور حمد یا شکر خدا سے شروع نہیں ہوتی، تجربوں کے مزاج کے مطابق غالب نے ابتدائی صورت ہی بدل دی ہے، وہ چاہتے

تو حمد، یا مناجات میں ایک نیا انداز پیدا کر سکتے تھے جس طرح انھوں نے ”مثنوی ابر گہر باز“ میں کیا ہے، مثنوی ابر گہر باز کے گیارہ سوا شعرا میں حمد، مناجات، نعت (جس میں معراج کا خصوصی ذکر بھی شامل ہے) منقبت وغیرہ سب ہیں۔ مثنوی رنگ و بو کی طرح چراغ دیر میں کوئی حتمی پیش نہیں ہوئی ہے، مثنوی ”درد و داغ“ کی طرح اس میں کوئی کہانی نہیں ملتی، مثنوی سرمد بنیش کی طرح اس میں کسی بادشاہ کی مدح نہیں ہے اور حسن و عشق کے بیان کو تصوف کا رنگ نہیں دیا ہے۔ مثنوی ”باد و مخالف“ کا انداز بھی نہیں ہے۔ غالبیات میں ”چراغ دیر“ کا تخلیقی سانچہ مختلف نوعیت کا ہے، غالب کی کسی مثنوی کا کیونسا ایسا نہیں ہے کہ جس پر تین مختلف رنگوں سے ایسی تصویریں بنی ہوں اور ان کا باطنی طلسمی رشتہ بھی ہو۔ بلاشبہ اس مثنوی میں ایک عجیب اجنبیت ہے اور اجنبیت کی تازگی ہے جو مجنبر کی جمالیات کی سطح بلند کر دیتی ہے۔ ”مثنوی چراغ دیر“ مرزا غالب کی ایک نمایندہ تخلیق ہے جو جلال اور جمال کا ایک عمدہ معیار قائم کرتی ہے۔ جلال کا پہلو اس طرح اُبھرتا ہے:

رگ سلیم شرارے ی نویم کب خاکم غبارے ی نویم
تو جمال کا پہلو اس طرح:

د رنگیں جلوہ ہا غارت گر ہوش بہار ہسترد نوروز آغوش!
”مثنوی چراغ دیر“ کی تکنیک بھی تنخیر کے حسن سے آشنا کرتی ہے، غور فرمائیے! اس نظم کے کیونسا میں تین واضح رنگ ہیں جو بظاہر ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد ہیں لیکن مجموعی طور پر جو جمالیاتی وحدت پیدا کرتے ہیں اس سے حیرت انگیز سرت حاصل ہوتی ہے۔ آئیے ہم ان تینوں رنگوں کو اس طرح سمجھنے کی کوشش کریں۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے پہلا رنگ سرخ ہے یعنی جہالت کا رنگ، دوسرا آسمانی یا نیلا ہے جو آسمان کا رنگ بھی ہے اور روح اور باطن کا رنگ بھی اور تیسرا اس سرخ اور نیلے کے احتراج سے بنا ہوا بنفشی (violet) جسے لطیات کے بعض علما نے صوفیانہ تخیل اور صوفیانہ فکر کا رنگ کہا ہے۔ جمالیاتی نقطہ نظر سے یہ تینوں رنگ اس نظم میں اہمیت رکھتے ہیں۔

درد و غم، باطنی اضطراب، تپش اور بے چینی اور جملوں کے اظہار میں پہلا رنگ یعنی

سرخ مٹھوی کے پہلے حصے میں موجود ہے، محسوس ہوتا ہے جیسے 'کیٹوس' پر پہلے جبلت اور احساس اور جذبے کی گرمی اور لذت کا سرخ رنگ اچانک پھیلتا ہے۔

نفس با صغور دمازست امروز غموشی محشر رازست امروز
رگ ستم شرارے می نویم کب خاکم غبارے می نویم

جذبات میں حد درجہ گرمی ہے، رگ سنگ سے لہو پھٹنے والا ہے، بے چینی ہے، اضطراب ہے، غم کا پہاڑ ٹوٹ پڑا ہے، شوق اور خواہشوں کا دم گھٹنے لگا ہے، اپنے وجود میں "خونِ صد برق" کا شدید احساس ہے، داستانِ غم سنانے کے لیے ہونٹ کانپ رہے ہیں، فغاں ایسی ہے کہ باہر نکلے تو جگر کے ٹکڑے ہو جائیں، تنہائی کا احساس کانٹے چارہا ہے، یہ احساس شدید ہے کہ سمندر کی لہروں نے باہر پھینک دیا ہے، رگ سنگ بن کر چنگاریوں سے گھٹنے کی خواہش ہے تاکہ سانس، جو صورِ محشر کی ہموار ہے اور خاموشی جو اسرارِ محشر ہے اپنی تپش، گرمی اور آواز کے ساتھ سامنے آجائے، قیامت پنا ہو جائے!

ذات کا آتشیں پتھر ہے، جلیل و جلیل تر تجربوں کی لذت ہے، جمالیاتی نفاذِ توجہ طلب ہے یہ پہلا رنگ یعنی سرخ۔ حد درجہ باطنی ہے، اس رنگ کے ساتھ جو تصویریں ابھرتی ہیں وہ باطن کے درد و غم، اضطراب اور بے چینی اور بہت حد تک فنکار کی چیخ کو پیش کرتی ہیں، ان کے پس منظر میں زندگی کی شکست، ورینٹ اور انفرادی محرومی کا شدید تر احساس موجود ہے۔

صحرا نوروی کے تجربوں سے لاشعور اچانک بیدار ہو جاتا ہے اور یہ احساس عطا کرتا ہے کہ تم اپنے دل میں پھولوں کی ایک ایسی زمین رکھتے ہو جس کا آئینہ بہار ہے اور جس کا ماحول دلنشیں ہے:

بقاظر دام ایک گل زمینی بہار آئیں سوادِ دل نشینی

اور آہستہ آہستہ یہ احساس باطن کے نگار خانے میں آتا رہتا ہے، گہرائیوں میں لے جاتا ہے۔ اچانک دوسری رنگین موج تجزی سے آجاتی ہے، دوسرا رنگ یعنی 'نیلا' اسی شدت سے 'کیٹوس' پر پھیل جاتا ہے، بظاہر اس حصے کے تجربے حد درجہ خارجی نظر آتے ہیں لیکن یہ اسنے ہی باطنی بھی ہیں۔ سرخ رنگ پر آسمانی یا نیلا رنگ چھا جاتا ہے، اچانک آہنگ تبدیل

ہو جاتا ہے، بحر وہی ہے لیکن شخصیت کا آہنگ چونکہ مختلف ہو جاتا ہے اس لیے تجربوں کا آہنگ بھی بدل جاتا ہے۔ خوبصورت اور کامل اور نازک الفاظ سامنے آتے ہیں، عمدہ کناہے اور تشبیہیں اور بصیرت افروز تراکیب، غم کی لہروں کو حسرت اور تحنیر کی لہریں جذب کر لیتی ہیں، عام قاری کے دل کو بنارس کے جلوے شعری تجربوں میں چھوتے ہیں لیکن چٹائی یہ بھی ہے سرخ پر آسانی یا نیلے رنگ کی لہریں فنکار کی روح کی گہرائیوں کو پیش کرنے لگتی ہیں!

| | |
|-----------------------------|-----------------------------|
| بنارس را کسے گفتا کہ جین ست | ہنوز از گنگ پتھل بر جین ست |
| تباخ شرباں چوں لب کشاید | بہ کیش خویش کاشی را ستاید |
| کہ ہر کس کا انداز گلشن ببرد | دگر بچند جسانی گنبد |
| چمن سرمایہ امید گردد | بہ مروں زندہ جاوید گردد |
| نہے آسودگی بخش روانہا | کہ داغ چشم ی شوید ز جانہا |
| ہلکتے نیست از آب و ہوایش | کہ تھا جاں شود اندر فطائش |
| ہا اے غافل از کلیت ناز | لگا ہے بر پری زانائش انداز |
| ہمہ جانہاے بے تن کن تماشا | ندارد آب و خاک اس جلوہ حاشا |
| نہادشاں چو بوے گل گراں نیست | ہمہ جانند جسے درمیاں نیست |
| دریں دیدہ ویرستان نیرنگ | بہارش ایمن ست از گردش رنگ! |

شہر بنارس، بہشت و فردوس کی صورت سامنے ہے۔ اس دیہ کے سامنے عقیدت سے سر جھک جاتا ہے۔ حسن بنارس سرمستی اور وجدانی کیفیت کا باعث بنتا ہے۔ اور آہستہ آہستہ اس کے جلوے باطن کے جلوے بن جاتے ہیں۔ اپنے وجود کے حسن، اپنے باطن کے جمال اور اپنی روح کی روشنی کا احساس غیر شعوری طور پر بڑھتا ہے۔ شہر کا جلوہ باطن کا جلوہ ہے اور باطن کا جلوہ شہر کا جلوہ نظر آنے لگتا ہے، جمیل تر احساسات شعری تجربے بن جاتے ہیں۔ 'پرو چکشن' کا یہ عمل اپنی بڑی اسراریت اور طلسمی کیفیتوں سے متاثر کرتا ہے۔ مثنوی کے اس حصے میں تحنیر کی جمالیات کے جانے کتنے نقش ابھرتے ہیں، بڑی اسراریت، طلسمی کیفیت، تجربے کی اجنبیت اور اس کی تازگی، خود شاعر کو اس کا علم نہیں رہتا کہ کس لیے وہ "خارج"

میں ہے اور کس لمحے باطن میں! شہر آرزو کی تصویر بھی سامنے آتی ہے، باطن کے جلوے بھی نمایاں ہوتے ہیں اور بنارس کا حسن بھی ظاہر ہوتا ہے، شاعر اس شہر کو اپنے وجود کی بہشت کا آئینہ بنا لیتا ہے، جلوہ تشال ذات میں گم ہو جاتا ہے اور اس کی آواز گہرا نچوں سے سنائی دیتی ہے۔

بنارس کی تعریف میں وہ اجنبیت (strangeness) ہے جو تجزیہ کے حسن کا بنیادی جوہر ہے، بنارس کی تعریف محبوب کے تعریف ہے۔ حسن کے شدید احساس سے ایسے تجربے سامنے آئے ہیں جن میں ”شہر، محبوب بن گیا ہے اور ایک محبوب کا جلوہ جانے کتنے محبوبوں میں نظر آنے لگا ہے۔ سرمستی پیدا ہوتی ہے تو بنارس کی آب و ہوا میں صرف روح ہی روح نظر آتی ہے۔“

ہلکتے نیست از آب و ہوائیں

کہ چھا جاں شود اندر فضائیں

غالب کے سومات خیال میں خوبصورت صورتوں اور پیاری پیاری پری زادوں کی ایک دنیا آباد ہے۔ ان پیاری خوب صورت پری زادوں اور صورتوں کو اپنے نگار خانے میں سجاتے ہیں، اسی طرح کہ جس طرح آذر اپنے بتوں کو سجاتا تھا، ان دلکش حسین بیکروں کے تحریک اور رقص سے اسی طرح لطف اندوز ہوتے ہیں کہ جس طرح آذر اپنے بتوں کے تحریک سے لطف اندوز ہوتا تھا:

بیا اے غافل از کیفیّتِ ناز

نگہ ہے بر پری زادائیں انداز

کلام میں تجزیہ کا حسن ان لمحوں میں زیادہ متاثر کرتا ہے جب ہم جسم سے بے نیاز روحوں کا نگارہ کرتے ہیں۔ آب و خاک سے بنے ہوئے ایسے بیکروں کا حسن بھی ایسا نہیں ہوتا، لگتا ہے یہ وہ چہرے اور وہ وجود ہیں کہ جن کا آب و خاک سے کوئی تعلق نہیں ہے:

ہمہ جا نہاے بے تن کن تماشا

ندارد آب و خاک ایں جلوہ حاشا

تختہ کا جمال اپنی تازگی لیے اس طرح سامنے آیا ہے کہ ان کی فطرت ایسی ہلکی پھلکی ہے جس طرح پھول کی خوشبو ہوتی ہے۔ شعلہ طور جلوہ تھا، ان بتوں کا بدن جلوہ طور سے خلق ہوا ہے، جس بیکر کو دیکھیے سر سے پاؤں تک خدا کا نور ہے۔ جلوے میں ایسی دمک ہے کہ شعلہ سا اٹھنے لگتا ہے۔ ان کے وجود کی تابناکی کی تابش سے آرزو میں تڑپ پیدا ہو جاتی ہے۔ آتش شوق بزرگ اٹھتی ہے۔ یہ خوب روئے، بہت پرست برہمنوں کو بھی جلا ڈالتے ہیں۔ غالب کی حسن پسندی نے حیرت انگیز بیکر سجائے ہیں، مثلاً کہتے ہیں ان کے چہرے گلستاں کی مانند گلگتے ہیں اور چہروں کی روشنی سے گنگا کے کنارے چراغاں کی سی کیفیت ہے:

بسامان دو عالم، گلستاں رنگ

زتاب رخ، چراغاں لب لعل

تختہ کی جمالیات کی پہچان وہاں بھی ہوتی ہے جب حسینوں کی مستی دیکھ کر موجوں کی مستی خاموش ہو جاتی ہے۔ پانی مجسم ہو جاتا ہے، پانی کو جسم مل جاتا ہے اور گنگا اپنی تنہا کے اظہار کے لیے بے تاب اور مضطرب نظر آتی ہے۔ موج کی صورت آغوشیں کھولے ہوئے ہے۔ سیپ کے اندر موتی بے قرار محسوس ہوتا ہے، پانی پانی ہو جاتا ہے۔ تانہ آزر کی مانند متحرک، بحر انگیز بت سجے ہوئے ہیں، تختہ کے حسن کو اس طرح پیش کرنے کے عمل کو "ہندوستانی جمالیات میں" "چمکاڑ" بھی کہا گیا ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ تجربے مجزہ اور فوق الفطری فضا سے قریب ہونے کے باوجود تختہ کا اپنا حسن رکھتے ہوں۔ بنارس کے اسٹیج پر حسینوں کے جلوہوں کا اک ڈراما اسٹیج ہوتا ہے جو "چمکاڑ" کے جادو کے متحرک بیکروں کی حیرت انگیز کیفیتوں کو ذہن پر نقش کر دیتا ہے۔

اس مثنوی کی تیسری اور آخری تصویر یہ ہے کہ شاعر جلوہ تشاہد ذات کے شدید تر احساس کے ساتھ "جنوں" کو حاصل سفر سمجھتا ہے اور اسی لمحہ اسی جنوں میں سرمستی اور اس سرمستی میں توازن پیدا کرنے کے لیے اپنی "سانگنی" کو متحرک کرتا ہے اور اجتماعی لاشعور سے "بزرگ دانش مند" کا حسی بیکر اُبھارتا ہے جو خود اس کی اپنی پر چھائیں اور اس کے اپنے وجود کا روشن حصہ ہے۔ یہ "بیکر روشن بیاں" اور آسمان کی گردش کے راز و اس کی صورت جلوہ

مگر ہوتا ہے روشن بیاں بنارس کی جانب جو اشارہ کرتا ہے وہ فنکار کے باطن کا اشارہ بن جاتا ہے، یہ باطن کے بھی جلوے ہیں جو نظر آرہے ہیں۔ اس کا ہر اشارہ معنی خیز ہے اور فنکار کی باطنی کیفیتوں کی فغانی کردار ہے۔

سوے کاٹھی بانداز اشارت تبسم کرد و مگھتا ایں عمارت

کہ حقانیت صالح را گوارا کہ از ہم ریزد ایں رنگیں بنارا

بلند افتادہ تنگین بنارس بود بدواج او اندیشہ نارس!

پہلے حصے میں غم و درد کی چیز لہروں کے ساتھ ٹوٹ کر گر جانے، زمانے کی عظمت و ریخت سے وجود کے بکھر جانے کا جو لاشعوری خوف ہے، اسے اپنی ذات کی عظمت کا احساس سہارا دیتا ہے:

بظاہر دارم ایک گل زمینی

بہار آئیں سوار دل نخبینی

اور اس کے بعد ”روشن بیاں“ باطن کی اس روشنی کی تصدیق کر دیتا ہے جو بنارس کے خوبصورت پیکروں کے احساس سے باطن میں نظر آتی ہے اور اس لاشعوری خوف کو اس طرح دور کرتا ہے کہ خدا نہیں چاہتا کہ یہ عمارت ٹوٹ جائے، یہ عمارت رنگین ہے، بلند ہے، پُر وقار ہے۔ آخر میں یہ آواز کوٹھتی ہے، ہوس کو فنا کر دے اور اپنے نفس کو دل کی آگ سے بے قرار رکھ، عقل و دانش سے کام نہیں لگتا تو جنوں سے کام لے، جب تک سانس کی ڈور نہیں ٹوٹتی راستہ ملے کر نا نہ چھوڑ، شرارے کی مانند فنا ہونے کے لیے اٹھ اور دامن بھٹک کر آزاد ہو جا۔

”لا“ کو تسلیم کر کے الا کا نعرہ بلند کر، اللہ کا ورد کر اور ماسوا اللہ کو پھونک ڈال۔

اس مثنوی کا حسن بنیادی طور پر وہی ہے جو کسی بھی اچھی مغل تصویر کا ہے۔ تصویریں بظاہر نکھری ہوئی ہیں لیکن ان میں ایک معنوی ربط ہوتا ہے۔ یہاں بھی تین تصویریں ہیں، تین حصے ہیں، تینوں اپنا رخ اور جلوہ رکھتے ہیں۔ بظاہر تینوں تصویریں اپنی علیحدہ حیثیت رکھتی ہیں لیکن ان میں معنوی ربط موجود ہے۔ جلال و جمال کے تحیر کو جس طرح اُبھارا گیا ہے وہ ایک بڑے تخلیقی فنکاری کا کارنامہ ہو سکتا ہے۔ یہ تین پہلو یا یہ تین تصویریں زندگی کو سمیٹ لیتی

ہیں، فرد، ذات یا اس کا وجود، اس کی باطنی کیفیات، درود کرب، اضطراب، ایک تصویر اس طرح ابھرتی ہے، دوسری تصویر جلال فرد کے برعکس جمال زندگی کی ہے، بتا اس کے حسن کا تحفہ جمال زندگی کی علامت ہے، جلال فرد کے تحفہ سے جمال زندگی کے تحفہ تک غالب نے تحفہ کی جمالیات کی تازگی اور اجنبیت کو انتہائی فنکارانہ طور پر احساس سے قریب تر کر دیا ہے، آخر میں یعنی تیسری تصویر میں تحفہ کا حسن اس طرح نمایاں ہوتا ہے کہ ایک بزرگ دانش مند، روشن بیاں کا پیکر ابھرتا ہے، وجود کے جلال اور زندگی کے جمال سے آئینا، انتہائی تجربہ کار، یہ تصویر بھی سحر انگیز ہے، یہ روشن بیاں جو وجود ہی کے باطن کا پیکر ہے، جنوں کی تعلیم دیتا ہے، کہتا ہے شرارے کے مانند فنا ہونے کے لیے ہاتھ اور دامن جھٹک کر آزاد ہو جا، اس آخری حصے میں زندگی کے جمال اور اس کے تحفہ کی ایک اور ہی انوکھی تصویر سامنے آتی ہے۔ بلاشبہ "مثنوی چراغ دیر مرزا غالب" کا ایک غیر معمولی کارنامہ ہے۔



دانشور ابوالکلام اور آثارِ آزاد

غالب کے بعد اردو میں جن بڑے دانشوروں پر نگاہ جم کر رہ جاتی ہے ان میں سرسید، محمد اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد کے نام بہت ہی اہم ہیں۔ مولانا آزاد کی شخصیت اپنی وسعت، جہد داری اور گہرائی اور اپنی مختلف جہات کی وجہ سے توجہ کا مرکز بنتی رہی ہے اور بنتی رہے گی۔

”آثارِ آزاد“ مولانا ابوالکلام آزاد کی دستاویزات کا مجموعہ ہے کہ جسے نیشنل آرکائیوز نے شائع کیا ہے۔ اس کتاب سے مولانا کی ہمہ جہت شخصیت کا ایک نیا پہلو اُجاگر ہوتا ہے۔ مولانا آزاد ہندوستان کی پہلی حکومت میں مرکزی وزیر تھے اور تعلیمات کا قلمدان ان کے سپرد تھا۔ ایک وزیر کے فکرو عمل کی جانے سکتی تقریریں آثارِ آزاد کے ذریعہ سامنے آ جاتی ہیں۔ ان کے مکاتیب اور ’نوش‘ وغیرہ کو پڑھ کر بخوبی اندازہ ہو جاتا ہے کہ بڑے معاملہ فہم تھے، فہم و فراست اور ذہنی رفعت اور سیاسی تدبیر میں بہت آگے تھے۔ ”المصباح لسان المصدق“، ”الہلال“ اور ”ابلاغ“ کے صحافی کی حیثیت سے شخصیت کا ایک روشن پہلو اُجاگر ہوتا ہے تو ایک ادیب اور فنکار (غبارِ خاطر) کی حیثیت سے دوسرا پہلو، قرآن حکیم کے مفسر کی حیثیت سے بھی ان کی شخصیت کا روشن پہلو غیر معمولی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ ایک شعلہ بیان خطیب تھے، مجاہدِ آزادی تھے اور ایک روشن خیال سیاسی رہنما۔ ”آثارِ آزاد“ کے ذریعہ اس شخصیت کا ایک نیا پہلو سامنے آیا ہے جس کی تشکیل میں تجربات، سیاسی بصیرت، دانشوری اور دور اندیشی کے جوہر نے نمایاں حصہ لیا ہے۔ وزیرِ تعلیمات کی حیثیت سے بھی وہ ایک دور اندیش دانشور

سیاست والوں اور ایک بڑے انسان دوست نظر آتے ہیں۔ سیاست اور ملک کے مستقبل اور انکشاف کے نظام پر ان کی گہری نظر مارتا کرتی ہے۔ دستاویزات میں ہر جگہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ فکرو، سماج اور ملک کے ہر ایک مسئلے کو جلد حل کرنے کے لیے بے چین ہیں جو ان کے سامنے آتا ہے۔

”آثار آزاد کا وزیر اپنے ملک کا عاشق ہے، ہندوستان کی تاریخ اور اس کے تمدن اور تہذیبی سفر کو اپنا تجربہ سمجھتا ہے۔ وزیر ہو یا وزیر اعظم، ہندوستان کی تاریخ اور اس کے تمدن کو سمجھے بغیر اور انسان دوستی کے ایک ارفع اور افضل جذبے کے بغیر ملک کو ایک قدم بھی آگے نہیں لے جاسکتا۔ یہ وزیر چاہتا ہے کہ:

”ہندوستان کے لیے قدرت کا یہ فیصلہ ہو چکا تھا کہ اس کی سر زمین انسان کی مختلف مذہبوں کے قلعوں کی منزل ہے۔“

”ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنی تعمیر سازانندوں سے بھر دیا ہے۔ ہماری زبانیں، ہماری شاعری، ہمارا ادب، ہماری معاشرت، ہمارا ذوق، ہمارا لباس، ہمارے رسم و رواج، ہماری روزانہ زندگی کی بے شمار حقیقتیں، کوئی بھی گوشہ ایسا نہیں جس پر اس مشترک زندگی کی چھاپ نہ لگی ہو۔ ہماری بولیاں الگ الگ تھیں مگر ہم ایک زبان بولنے لگے۔ ہمارے رسم و رواج ایک دوسرے سے پیچیدہ تھے مگر انھوں نے مل جل کر ایک نیا سانچہ پیدا کیا۔ ہمارا پرانا لباس تاریخ کی پرانی تصویروں میں دیکھا جاسکتا ہے مگر اب وہ ہمارے جسموں پر نہیں مل سکتا۔ یہ سب مشترک سرمایہ ہماری متحدہ قومیت کی ایک دولت ہے اور ہم اسے چھوڑ کر اس زمانے کی طرف لوٹنا نہیں چاہتے۔ جب ہماری یہ ملی جلی زندگی شروع نہیں ہوتی تھی ہم میں اگر ایسے ہندو دماغ ہیں جو چاہتے ہیں کہ ایک ہزار برس پہلے کی ہندو زندگی واپس لائیں تو انھیں مظلوم ہونا چاہیے کہ وہ ایک طوطا دیکھ رہے ہیں اور وہ کبھی پورا ہونے والا نہیں، اسی طرح اگر ایسے دماغ ہیں جو چاہتے ہیں کہ اپنی گزری ہوئی تہذیب و معاشرت کو پھر تازہ کریں جو وہ ایک ہزار سال پہلے ایران اور وسط ایشیا سے لائے تھے تو میں ان سے کہوں گا کہ وہ اس

خواب سے جلد بیدار ہو جائیں تو بہتر ہے کیونکہ یہ ایک غیر قدرتی عمل ہے اور حقیقت کی سر زمین میں ایسے خیالات آگ نہیں سکتے۔

آثار آزار کے دانشور ابوالکلام بخونی جانتے ہیں کہ جو آزادی حاصل ہوئی ہے وہ بہت قیمتی ہے۔ یہ ملک غریب ہے، پاورے ملک کو لے کر چلنا ہے، انسان دوستی اور محبت ہی سے رشتے قائم ہوں گے۔ تقسیم ہند کے بعد ملک اداس ہو گیا ہے۔ فرقہ، سانج، سیاست اور معیشت کے تعلق سے جانے کتنے مسائل پیدا ہو گئے ہیں۔ چھوٹے چھوٹے مسئلے کو حل کرنا ہے، بے روزگاری کے مسئلے کو سلجھانا ہے، تعلیم کی روشنی کو ہر گھر تک لے جانا ہے۔ دنیا کے مختلف نئے علوم سے فائدہ اٹھانا ہے، ملک کی سلامتی کے لیے زیادہ کام کرنا ہے۔ آثار آزار میں ایک گنہگار اور سنجیدہ لیکن ساتھ ہی بے حد مضطرب ذہن ملتا ہے، یہ کہا جائے تو غلط نہ ہوگا کہ ذہن سنجیدہ ہے تو دل حد درجہ مضطرب اور بے چین۔

وزیراعظم جواہر لال نہرو کو لکھتے ہیں:

”مائی ڈیر جواہر لال، میں چاہتا ہوں ڈیپنٹس شعری کے معاملات میں دلچسپی لوں۔ کیا بھرائی کر کے آپ کیبنٹ نیگزٹریٹ کو ہدایت کر دیں گے کہ آئندہ جب ڈیپنٹس سب کھیتی کی طرح ہو تو اس کی فوش اور ایجنڈا مجھے بھی بھیج دیا جائے جو ایجنڈا ایسا ہوگا جس کے غور و فکر کرنے میں میں بھی شریک ہونا چاہوں گا۔ اس میں شریک ہو جائوں گا۔“

(اعداد نمبر 1۔ 16 مارچ 1953ء، انگریزی)

وزیر تعلیمات کو ملک کے ڈیپنٹس سے جس قسم کی دلچسپی ہے اس کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ ملک کی سلامتی اور اس کے تحفظ کے پیش نظر مستقبل کے چان میں شریک رہنے کی خواہش ہے۔ مولانا محفل تعلیم کے وزیر ہی نہ تھے بلکہ ایک ذمہ دار اور بے لوث رہنما کی حیثیت سے خود کو ملک اور سانج کا نگہبان بھی سمجھتے تھے۔

تعلیم کی وزارت سے وابستہ رہتے ہوئے اور تعلیم اور تعلیمی اور علمی اداروں کے تعلق سے منصوبے تیار کرتے ہوئے مولانا ایک ذمہ دار صلاح کاری کی حیثیت سے ملتے ہیں جو اس

وزارت سے علیحدہ دوسرے مسائل پر اظہارِ خیال کرتے ہیں اور اپنی مخصوص تجویزیں پیش کرتے ہیں۔

کشمیر کے تعلق سے اس دانشور قائد کے چند خط اہمیت رکھتے ہیں، ان کا ایک خط جو جگ جیون رام کے نام ہے ایک دور اندیش اور حقیقت شناس سیاسی رہنما کو پیش کر دیتا ہے مولانا کے اس خط کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ حکومت نے غفلت نہ برتی ہوتی اور کشمیر کے لوگوں اور خصوصاً وہاں کے فوجیوں کے مسائل کو نظر انداز نہ کیا ہوتا، جنوں و کشمیر کے مستقبل کو بھی ملک کے مستقبل سے وابستہ کر کے دیکھا گیا ہوتا تو آج یقیناً یہ حالت نہ ہوتی اور اسنے مسائل پیدا نہ ہوتے۔ یہ خط خاص توجہ چاہتا ہے:

”مائی ڈیر جگ جیون رام، ٹیلی گراف اور پوسٹ آفس کے بارے میں آپ کی جو جنسی مجھے ملی تھی اس کی کاپی میں نے چیف منسٹر جموں و کشمیر کو بھیج دی تھی، ان کا جو جواب مجھے ملا ہے میں آپ کو بھیجتا ہوں۔

یہ بات کہ ایسی بھگوں کے لیے جو محلِ عربی کی جگہ ہیں، کشمیر کے 43 امیدوار درخواست دیں اور ان میں صرف ایک آدمی کامیاب ہو، یقیناً میرے لیے ناقابلِ فہم ہے، افسوس ہے کہ اس طرح کی باتوں کا جو اثر کشمیر پر پڑتا ہے اس سے کشمیر کے مسئلہ میں جو خرابیاں پڑتی ہیں اس کا اندازہ ان لوگوں کو نہیں ہے جن کے سپرد گورنمنٹ ڈیریکٹوٹ کا کام کیا ہے۔

ہم سے پوچھا جاتا ہے کہ ابھی کشمیر نے صرف تین سیکٹس گورنمنٹ آف انڈیا کے حوالہ کیے ہیں، جن میں ایک کمیونی کیشن اور ڈیفنس ہیں۔ اگر ان دونوں منسٹریوں کا یہ حال ہے کہ کشمیر کے مسلمانوں کے لیے ان میں کوئی جگہ نہیں نکل سکتی تو پھر دوسرے سیکٹوں میں انکیشن کر کے ہم کیا امید کر سکتے ہیں۔ ہم اس کا کیا جواب دیں؟

(اعداد نمبر 123، ص 106)

اس خط میں مولانا کی غلطی بھی پوشیدہ ہے، نیز ایک احتجاج بھی نمایاں ہے، کشمیر کو آج جس منزل میں لے آئے ہیں اس کے پیش نظر اس خط کی حیثیت تاریخی ہو جاتی ہے۔ ملک

کے کسی بھی پہلو کا درد ہو، ملک کے کسی بھی فرد کا درد ہو مولانا نے اسے اپنا درد بنا رکھا تھا۔ سیاست ہو یا حکومت، فرد اور سماج اور ملک سے جذباتی رشتہ غیر معمولی نوعیت کا ہے۔ مولانا ہر درد سے رشتہ قائم کرتے ہیں، ملک کے زندہ اور متحرک افراد کا درد ہو یا ملک کے مستقبل کا، درد کے رشتے کی ایسی مثال ملک کی سیاسی تاریخ میں شاید ہی ملے۔

کشمیر کے تعلق سے جگ جیون رام کے نام مولانا کا یہ خط بھی تاریخی حیثیت رکھتا ہے۔ مولانا نے ملک اور کشمیر کے مفاد میں بہت صاف باتیں کی ہیں:

”مائی ڈیر جگ جیون رام! آپ کا ٹیلی گرام ملا، میں صبح کل بھیج دوں گا یہ چٹھی۔ میں ایک اہم معاملہ کی نسبت لکھتا ہوں۔ آپ جانتے ہیں کہ ہمارے اعزست کے لیے یہ بات کتنی ضروری ہے کہ ہم کشمیر کے باشندوں کے اندر گورنمنٹ آف انڈیا کے لیے اچھے خیالات پیدا کرانیں اور ان کے اندر ایسے جو ہمارے طرز عمل کی نسبت ہیں وہ یک قلم دور ہوں لیکن انہوں نے کہ اس بات کا بہت کم خیال رکھا جاتا ہے اور ایسی باتیں ہو جاتی ہیں جو یہاں کشمیر میں ہمارے خلاف ایک پروہم بن جاتی ہیں اور پھر اس کے اثرات ہمارے تعلقات کو خراب کرتے ہیں۔

کیونٹی کیشن، جو نہیں نکلتا ہے۔ اس لیے کشمیر اسٹیٹ کا پوسٹ اور ٹیلی گراف ڈپارٹمنٹ گورنمنٹ آف انڈیا سے تعلق رکھتا ہے۔ اسٹیٹ گورنمنٹ ایک عرصہ سے یہ شکایت کر رہی ہے کہ اس ملک کی سرحد میں کشمیری مسلمانوں کا کوئی حق نہیں۔ جتنے آدمی رکھے جاتے ہیں ان مسلم ہیں۔ ابھی حال میں نادون سرکل کی ٹکری کے لیے امتحان لیا گیا تھا۔ جان کیا گیا ہے کہ اس کے لیے کشمیر کے 73 نون مسلم کی اور 6 مسلمانوں کی درخواستیں آئیں، امتحان کے بعد 60 نون مسلم لیے گئے اور صرف 3 مسلم۔ (انگریزی میں 131)

یہ دونوں خط حقیقی ہیں۔ ایک سچے، کھرے صاف گوہر اور دانشور سیاست دان کی تصویر سامنے آ جاتی ہے۔ مولانا نے کشمیر کے مسئلے سے گہری دلچسپی لی لیکن حالات ان کے مزاج اور ان کی سوچ اور فکر کے مطابق نہ بن سکے۔ وہ حکومت ہند کے ایک معتبر رکن اور لیڈر کی حیثیت سے جو کام کر سکتے تھے نہ کر سکے، حکومت نے یقیناً ان مشوروں پر عمل نہ کیا۔

جو وہ چاہتے، کام اس کے برعکس ہوتا۔ حکومت اور وزیروں کے چھوٹے بڑے عمل سے جو غلطیاں ہو رہی تھیں ان پر غور نہیں کیا گیا، نتیجہ یہ ہوا کہ کشمیر کے لوگوں میں حدودِ بدگمانی پھیلی نیز کشمیر کے رہنما بھی بدگمان ہوتے گئے۔ مولانا خود کو صرف وزیرِ تعلیم تصور نہیں کرتے تھے۔ چونکہ آزادی کی جدوجہد کی تاریخ کے ایک روشن عنوان بھی تھے اور نئے ہندوستان کے معماروں میں ممتاز درجہ اور مقام رکھتے تھے اس لیے اپنی ذمہ داریاں اور اپنے منصب کو خوب سمجھتے تھے۔ وزیرِ اعظم ہوں یا کوئی وزیر، وہ مشورہ ضرور دے دیتے تھے۔

شیخ محمد عبداللہ سے مولانا کے تعلقات خوشگوار تھے لہذا شیخ صاحب مختلف مسائل کے سلسلے میں مولانا کو خط لکھتے تھے اور مولانا کا رد وائی کرتے تھے، مولانا کشمیر کی مدد کے لیے پیش پیش رہتا چاہتے تھے۔

کشمیر اور کشمیر کے لیڈر شیخ محمد عبداللہ کے تعلق سے کوئی خطرہ سامنے آگیا تھا کہ جس کی وجہ سے جواہر لال اُلھے ہوئے تھے، پریشان تھے۔ مولانا کی دانشوری میں ایک ٹپ، ایک چمک پیدا ہوئی اور انھوں نے شیخ عبداللہ سے دو گھنٹے بات چیت کی اور جواہر لال کو ”کوڑھیل“ بھیجا، نکلا:

”... کل عبداللہ سے دو گھنٹے تک باتیں ہوئیں، آج بھر ہوں گی۔ امیڈیٹ خطرہ

جو پیدا ہو گیا تھا، اب وہ ٹل گیا ہے۔ انھوں نے مان لیا ہے کہ سر دست وہ پبلک کے سامنے

کوئی بات نہیں رکھیں گے۔ اب باتیں اصل پر وِلم پر ہو رہی ہیں۔ کل پینس کافرنس

ورنگل سٹی کے ممبروں سے طوں گا۔“ (اندراج نمبر 144، ص 120)

کشمیر سے اس بڑے دانشور سیاست دان کی دلچسپی غیر معمولی اہمیت کی تھی۔ وہ کشمیر کو بہت قیمتی جانتے تھے۔ نہیں چاہتے تھے کہ کشمیر اور ہندوستان کے تعلقات کے درمیان کسی قسم کی غلط فہمی یا بدگمانی پیدا ہو۔ جب حکومت جموں و کشمیر نے شیاما پرشاد کرجی کو گرفتار کیا تو مولانا نے شیخ محمد عبداللہ سے کہا کہ اگر کوئی شخص جیل میں ان سے ملنا چاہے تو یہ شرط نہ لگائی جائے کہ وہ کسی افسر کی موجودگی میں ملے۔ ہر شخص کو ملنے کا موقع دیا جائے بشرطیکہ وہ پہلے حکومت ہند کو اطلاع دے اور حکومت ہند کشمیر کی حکومت کو لکھے کہ اسے ملنے کا موقع دینا چاہیے۔ انھوں نے

اس کا سبب بھی بتایا۔ اس کا ذکر ڈاکٹر کرن سنگھ، صدر ریاست جموں و کشمیر کے نام خط میں ملتا ہے۔

”مائی ڈیر کرن سنگھ! آج صبح میں نے شیخ صاحب سے کہہ دیا ہے کہ اگر سردار عجم سنگھ ڈاکٹر کمرتی سے ملنا چاہیں تو اس کا انتظام کر دیا جائے اور یہ شرط نہ لگائی جائے کہ وہ کسی آفیشل مین کی موجودگی میں نہیں، اگر کوئی اور شخص بھی ملنا چاہے تو اسے ملنے کا موقع دیا جائے گا بشرطیکہ وہ پہلے گورنمنٹ آف انڈیا کو اطلاع دے دے اور گورنمنٹ آف انڈیا سیکرٹری گورنمنٹ کو لکھ سکے کہ فلاں آدمی کو ملنے کا موقع دیا جائے۔ گورنمنٹ سیکرٹری چونکہ لوگوں کی نسبت زیادہ واقفیت نہیں رکھتی اس لیے اسے اس بات میں تامل ہے کہ خود فیصلہ کرے۔ وہ چاہتی ہے دہلی سے اسے لکھ دیا جائے۔ اسٹیٹ گورنمنٹ جموں کے ساتھ بھی یہی طریقہ اختیار کرے گی، جن لوگوں کے لیے دہلی سے لکھ دیا جائے گا ان کے لیے انتظام کر دیا جائے گا۔“ (انگریزی اندراج نمبر 168، ص 135)

ڈاکٹر شیاما پرشاد کمرتی کا انتقال ہو گیا تو مولانا نے تعزیت کے ساتھ واقعہ کی وضاحت بھی کی، لکھا:

”میں نے نہایت الموس کے ساتھ یہ خبر سنی کہ ڈاکٹر شیاما پرشاد کمرتی کا آج صبح سری نگر نرسنگ ہوم میں انتقال ہو گیا۔ کل جب ان کی طبیعت خراب ہوئی تو گورنمنٹ سیکرٹری نے فوراً انھیں نرسنگ ہوم میں پہنچا دیا اور ان کے جو دوست سری نگر میں موجود تھے انھیں بھی وہاں بھجوا دیا۔ رات کے تین بجے تک حالت ٹھیک تھی، اس کے بعد اچانک بگڑی اور پانچ بجے دیہانت ہو گیا۔ گورنمنٹ نے ان کی نعش کو ٹھکرتے پہنچانے کے لیے ایک خاص ہوائی جہاز کا انتظام کر دیا ہے۔

ڈاکٹر کمرتی سے بھی کتنا ہی پالیٹیکل اختلاف رہا ہو لیکن موت کے ہاتھ نے اب ان تمام باتوں کی یاد ہمارے دماغ سے بھلا دی ہے، جو بات اس وقت ہمارے سامنے ہے وہ ان کی طویلیں اور ان کی خدمات ہیں۔ پرستھی میرے ان کے تعلقات 1935 سے تھے۔ ہم اس کے بعد سے ایک دوسرے کے دوست رہے اور یہ دوستی برابر قائم رہی۔

سنٹرل گورنمنٹ میں دو سال سے میرا ان کا ساتھ رہا۔

(اعراج فیبر 192، ص 150)

مولانا ایسے دانشور تھے جو ملک کے متحدہ تمدن کی تاریخ سے بخوبی واقف تھے، متحدہ قومیت پر ان کا زبردست اعتقاد تھا لہذا وہ آزادی کے بعد اور ملک کی تقسیم کے بعد ہندوستان کے مسلمانوں کو مضبوط اور توانا دیکھنا چاہتے تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ مسلمان اسی طرح اکثریت کے ساتھ مل کر تہذیب و تمدن اور ملک کے مستقبل کو روشنی عطا کرتا رہے کہ جس طرح اب تک عطا کرتا رہا ہے۔ اقلیت کمزور اور مضطرب نہ ہو۔ تقسیم ہند کے بعد بھی متحدہ قومیت پر اسی طرح اعتقاد رہا کہ جس طرح پہلے تھا۔ مولانا نے 1920ء میں رام گڑھ کے خطبہٴ صدارت میں کہا تھا کہ تاریخ کی پوری گیارہ صدیاں گزر چکی ہیں، اب اسلام بھی اس سرزمین پر دیباہی دھونی رکتا ہے جیسا دھونی یہاں کسی اور مذہب کا ہے۔ ہماری گیارہ صدیوں کی مشترک تاریخ نے ہماری ہندوستانی زندگی کے تمام گوشوں کو اپنے قیمیری سامان سے بھر دیا ہے۔ انھوں نے کہا تھا۔

”میں مسلمان ہوں اور فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ مسلمان ہوں۔ اسلام کی تیرہ سو برس کی شاندار روایتیں میرے دہنے میں آئی ہیں۔ میں تیار نہیں کہ اس کا چھوٹے سے چھوٹا حصہ بھی ضائع ہونے دوں۔ اسلام کی تعلیم، اسلام کی تاریخ، اسلام کے علوم و فنون، اسلام کی تہذیب میری دولت کا سرمایہ ہے اور میرا فرض ہے کہ اس کی حفاظت کروں۔“

آگے فرمایا:

”لیکن ان تمام احساسات کے ساتھ میں ایک اور بھی احساس رکھتا ہوں جسے میری زندگی کی حیثیتوں نے پیدا کیا ہے۔ اسلام کی روح مجھے اس سے نہیں روکتی، وہ اس راہ سے میری رہنمائی کرتی ہے۔ میں فخر کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ میں ہندوستانی ہوں، میں ہندوستان کی ایک ناقابل تقسیم متحدہ قومیت کا عنصر ہوں، میں اس متحدہ قومیت کا ایک اہم عنصر ہوں جس کے بغیر اس کی عظمت کا ٹوٹل اور مارا جاسکتا ہے گا، میں اس ٹکون کا ایک

تاکڑ پر عامل ہوں۔ میں اپنے اس دعوے سے کبھی دستبردار نہیں ہو سکتا۔“

مشرک کہ تمدن اور متحدہ قومیت کے تعلق سے مولانا کے یہ خیالات بڑی اہمیت کے حامل

ہیں:

”ہماری اس ہزار برس کی مشترک زندگی نے ایک متحدہ قومیت کا سانچہ و حال دیا ہے، ایسے سانچے بنائے نہیں جاسکتے، وہ قدرت کے چلنے پانچوں سے صدیوں سے خود بخود بنا کرتے ہیں، اب یہ سانچہ اصل چکا ہے اور قدرت کی مہر اس پر لگ چکی۔ ہم پسند کریں یا نہ کریں مگر اب ہم ایک ہندوستانی قوم اور ناقابل تقسیم ہندوستانی قوم بن چکے ہیں۔ علیحدگی کا کوئی بھائی نہیں ہمارے اس ایک ہونے کو وہ نہیں بنا سکتا۔ ہمیں قدرت کے فیصلے پر رضا مند ہونا چاہیے اور اپنی قسمت کی تعمیر میں لگ جانا چاہیے۔“

گاندھی جی کا نقل ہوا تو مولانا نے اپنی ایک تقریر میں کہا:

”گاندھی جی ہندو تھے اور ہندو ہی رہے لیکن انھوں نے ہندو دھرم کی اتنی اونچائی چمک بھائی تھی کہ جب وہ ہندو ہی رہے دیکھتے تھے تو دنیا کے تمام جھگڑے ان کو مٹنے ہوئے نظر آتے تھے، ان کے سامنے ایک کھلی ہوئی چھائی تھی جو کسی ایک کا ورڈ نہیں ہے بلکہ سورج اور اس کی شعاعوں کی طرح سب کے لیے ہے۔“

مولانا بھی مسلمان تھے اور مسلمان ہی رہے۔ انھوں نے اسلام کی تعلیمات کی روشنی میں وہ بلند مقام حاصل کیا کہ جہاں دنیا کے تمام جھگڑے انھیں مٹنے ہوئے نظر آئے، ان کے سامنے ایک کھلی ہوئی چھائی تھی جو کسی ایک کا ورڈ نہیں ہے بلکہ سورج اور اس کی شعاعوں کی طرح سب کے لیے ہے۔ جب ملک تقسیم ہوا تو ہندوستان کے مسلمانوں کا بہت بڑا نقصان ہوا اور وہ ہر سطح پر نوٹ گئے، بکھر گئے، یہ ملک کا نقصان تھا، ملک کا المیہ تھا لہذا مولانا نے مختلف سطحوں پر انھیں سہارا دینے کی کوشش کی، ان کے علمی، تعلیمی، دینی اور مذہبی اداروں کی تشکیل نو کے سلسلے میں پیش پیش رہے، وہ کل بھی تاریخ گر اور تاریخ ساز تھے، آج بھی تاریخ گر اور تاریخ ساز بن گئے۔ مسلمانوں کے درمیان افراد اور اداروں کو دیکھ کر روحانی کرب کے شکار ہو گئے۔ یہ ان کی شخصیت اور کردار کی عظمت تھی کہ انھوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کو

بچالیا۔ اس یونیورسٹی پر پاکستان بنانے کا الزام تھا اور ایک طبقہ اسے ہمیشہ کے لیے ختم کر دینا چاہتا تھا۔ خود مولانا کا تجربہ اس یونیورسٹی کے تعلق سے بڑا تلخ تھا۔ جولائی 1945 میں مولانا شملہ کانفرنس کے بعد واپس چارہ تھے کہ علی گڑھ ریلوے اسٹیشن پر یونیورسٹی کے طلبہ نے گاڑی روک لی اور مولانا کے ساتھ شرمناک گستاخی کی۔ مولانا وسعت قلب و نظر کے مالک تھے، لہذا وہ خاموش رہے۔ اس وقت کے وائس چانسلر سر ضیاء الدین نے مولانا کو معذرت کا خط لکھا تو جواب ملا کہ انھیں طلبہ سے کسی قسم کی شکایت نہیں ہے۔ انھوں نے ان سیاسی رہنماؤں پر ہوتا ہے کہ جو طلبہ کو اس طرح استعمال کرتے ہیں۔ یہ وہی مولانا تھے کہ جنہوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے تحفظ کے لیے مثبت اقدام کیے، وہ جانتے تھے کہ اس ادارے کی اہمیت کیا ہے، ممکن ہے نئے ہندوستان کی تشکیل میں اس یونیورسٹی کے سنے کردار کا کوئی خواب بھی دیکھ رہے ہوں۔ پہلی فروری 1915ء کو علی گڑھ کالج میں ایک جلسہ ہوا تھا جس میں مولانا حسن نظامی، شمس العلماء، مولانا سید احمد امام جامع مسجد، مولانا محمد عبداللہ ناظم نگارۃ المعارف قرائیہ دہلی وغیرہ کے ساتھ مولانا آزاد بھی شریک ہوئے تھے۔ مولانا نے جو تقریر کی تھی اس کا خلاصہ علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ گزٹ میں درج ہے۔ اس کے مطابق مولانا کے نزدیک علی گڑھ کالج نہ صرف ہندوستان میں بلکہ تمام دنیا کے اسلام میں ایک بے نظیر تعلیم گاہ ہے۔ وہ اس یونیورسٹی کے باطن میں کچھ اور ہی دیکھ رہے تھے۔ حکومت ہند میں وزیر تعلیمات کی حیثیت سے انھوں نے اس یونیورسٹی کی جو خدمت کی وہ اپنی مثال آپ ہے۔ ان کے نزدیک ہر اہم ادارہ ایک مسئلہ تھا لہذا وہ تمام مسئلوں کو سلجھا رہے تھے، ان کی معاملہ فہمی اور سیاسی تدبیر نے کردار کی عظمت کو بخوبی سمجھا ہے۔ دارالمصنفین اعظم گڑھ کا ایک ذکر ڈاکٹر کالٹھو کے نام خط میں ملتا ہے:

”نامی ڈاکٹر کالٹھو! دارالمصنفین اعظم گڑھ کو جرنیلی اکیڈمی کے نام سے بھی پکاری جاتی ہے، ریاست بہوپال سے دو ہزار ایک سو ساٹھ روپے کی سالانہ گرانٹ ملتی تھی جو اسٹیٹ کے اپنی گرانٹ کے بعد بھی چاری رہی کیونکہ اپنی گرانٹ کے کچھ حصے میں یہ بات تسلیم کر لی گئی تھی کہ ملک کے طلبہ اور لٹریچر کاموں کے لیے اسٹیٹ گرانٹ دیتا رہا ہے۔

اسے بدستور جاری رکھا جائے گا لیکن اب اچانک اس سال اس گرانٹ کا دوپہہ ٹیلی اکیڈمی کو نہیں ملا اس پر انھوں نے گورنمنٹ بھوپال کو لکھا۔ بھوپال سے انھیں یہ جواب ملا ہے کہ یہ معاملہ اب مغربی گورنمنٹ کے سامنے گیا ہے اور وہاں غور ہو رہا ہے۔ میں اس خط و کتابت کے کاغذات اس چٹھی کے ساتھ آپ کو بھیج رہا ہوں۔ میں شکر گزار ہوں گا اگر آپ اس بارے میں انکوائری کر کے حالات معلوم کر دیں گے۔ ٹیلی اکیڈمی ملک کی ایک اہم اکیڈمی ہے اور نہایت قیمتی لٹریچر خدمت انجام دے رہی ہے۔ اگر بھوپال کی یہ گرانٹ بند ہوگئی تو اسے نقصان پہنچے گا۔ علاوہ بریں یہ اس معاہدہ کے بھی خلاف ہوگا جو بھوپال کے انٹی گریشن کے وقت ہم کر چکے ہیں۔

(اعداد نمبر 78 ستمبر 23 نومبر 1954 انگریزی، ص 77)

اسی طرح "دارالعلوم ندوۃ" کے متعلق ایک خط ہے:

"بانی ڈیر رام کرشنا راو۔ آپ کو "دارالعلوم" لکھنؤ کی گرانٹ کا معاملہ یاد ہوگا۔ 21 جنوری 1952 کو حیدرآباد گورنمنٹ نے مجھے اطلاع دی تھی کہ چھ ہزار روپے سالانہ گرانٹ ایک برس کے لیے منظور کر دی گئی ہے لیکن اب معلوم ہو رہا ہے کہ اپریل 1952 کے بعد دارالعلوم کو کوئی گرانٹ نہیں پہنچی ہے۔ میں شکر گزار ہوں گا اگر آپ تمام جزیات کے بھیجے کا انتظام کرادیں گے کیونکہ اسٹی ٹوشن کو ختم دشواریاں پیش آگئی ہیں۔"

(اعداد نمبر 36 ستمبر 28 مارچ 1953 انگریزی، ص 50)

"دہلی مسلم وقف بورڈ" کے تعلق سے ستمبر 25 مئی 1953 کا ایک خط کالجیو کے نام

ہے۔

"بانی ڈیر کالجیو دہلی مسلم وقف بورڈ کا تمام کام رکا ہوا ہے محض اس لیے کہ ایک ممبر کے الگشن کے خلاف ایک شرارت پسند آدمی نے کورٹ میں دعویٰ کر دیا ہے اور اس کا جلد فیصلہ نہیں ہوگا، یا نہیں ہو سکتا۔ چیف کمنشنری کی رائے ہے کہ یہ مشکل، وقف بورڈ کے کاشی ٹوشن کی وجہ سے ہوئی ہے، اس میں مداخلت ہونا چاہیے۔

بھری بھی نہیں رہا ہے۔

مولوی حفیظ الرحمن نے ایک اعتراف منہ پاریفٹ میں پیش کرنا چاہا تھا جس کی کاپی میں آپ کو بھیجا ہوں۔ یہ معاملہ بہت ضروری ہے کیونکہ اس کی وجہ سے وقف بورڈ نہ تو اپنا باقاعدہ جلسہ کر سکتا ہے نہ کسی معاملہ کا فیصلہ کر سکتا ہے۔ مہربانی کر کے اس معاملے پر توجہ کیجیے اور اگر ضرورت ہو تو لاٹھری سے مشورہ کیجیے۔ میں چاہتا ہوں کہ پارلیمنٹ کے آنکندہ اجلاس میں ضروری کارروائی انہماک پانے۔“

(اعتراف نمبر 31 مئی 1953، ص 57 انگریزی)

”آثار مولانا ابوالکلام آزاد کا مطالعہ کرتے ہوئے مجھے حذت سے محسوس ہوا کہ اس دانشور فنکار سیاست داں نے پورے ملک کے مسائل اور خصوصاً اقلیت اور اقلیتی اداروں سے جو گہری دلچسپی لی ہے، اس کی کوئی مثال اس عہد میں نہیں ملتی۔ ڈائٹینس مشنری ہو یا ہندوستان کے علمی اور تعلیمی ادارے، کشمیر ہو یا جہاں لال کے کابینہ کے تعلق سے مختلف مسائل ہوں، علی گڑھ یونیورسٹی کا معاملہ ہو یا شیاہا پر شاد مکتبی کے انتقال کے بعد کا معاملہ، دارالمصنفین اعظم گڑھ کا مسئلہ ہو یا دارالعلوم ندوہ کی گرانٹ کی بات ہو۔ رضا الامریزی کی مشکلات کا معاملہ ہو یا مسلم وقف ایکٹ کا مسئلہ، تقسیم ہند کے بعد پنجاب، ہرا، جہتان اور بعض دیگر علاقوں کی مسجدوں کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار ہو یا انور اور بھرت پور کی مسجدوں اور جاکھار کی بازیافت اور سر ہند میں شیخ احمد سر ہندی کی درگاہ کی حالت کا ذکر، دانشور سیاست داں نے مسائل حل کرنے کی کوشش کی ہے اور بڑی صاف گوئی سے کام لیا ہے۔ پنجاب کے وزیر اعظم بہیم سین بجر کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

”مائی ڈیر بہیم سین بجر! مجھے برس میں نے آپ کو پنجاب کی مسجدوں کی حالت پر توجہ دلائی تھی کہ وہ ابھی تک خالی نہیں ہوئی ہیں اور ان کی وجہ سے میرے خلاف تمام باہر کے ملکوں میں پرو پگنڈہ ہو رہا ہے۔ مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ سال بھر گزر جانے کے بعد بھی ابھی تک کوئی کوشش نہیں کی گئی، اب چند دنوں کے بعد پاکستان سے ہماری بات چیت ہونے والی ہے اور یقیناً یہ معاملہ ہمارے خلاف پیش کیا جائے گا۔“

انہماک شہر کی مسجدوں کا جو حال معلوم ہوا ہے وہ نہایت افسوس ناک ہے۔ مہربانی

کر کے مجھے بتائیے کہ پنجاب کی مسجدوں کے بارے میں کوئی مؤثر کاربہدائی کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اگر کی جاسکتی ہے تو اس کی صورت کیا ہے تاکہ ہم پاکستان سے گفتگو کرتے ہوئے اس پوزیشن میں ہوں کہ کچھ کہہ سکیں۔" (اعداد: نمبر 127 ص 109 انگریزی)

25 دسمبر 1954 کے ایک خط میں ہمیں سین پھر کو لکھتے ہیں۔ میں نے خیال کیا تھا کہ آپ مجھ سے ملے بغیر نہیں جائیں گے لیکن آپ نہیں مل سکے۔ آپ مطمئن رہیں میں لدھیانہ کی مسجدوں کے بارے میں باتیں نہیں کروں گا۔ مولانا نے چنگی لی ہے اپنے خاص انداز سے طرز کیا ہے۔

پورے ہندوستان کے چھوٹے بڑے مسائل کو اپنے اندر جذب کیے ہوئے اس دانشور سیاست داں نے بہت سی باتیں کی ہیں، بہت سی سچائیوں کو بے نقاب کیا ہے اور بہت سے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔

"آج کل ابوالکلام آزاد میں انفرادی سطح پر پریشان بعض افراد کے تعلق سے بھی کئی سفارشات موجود ہیں۔ مثلاً قاضی عیدالغفار صاحب سکریٹری انجمن ترقی اردو کی ملاقات کے لیے رقم کا معاملہ، خواجہ غلام السیدین صاحب کے خاندان کے لوگوں کے تعلق سے یہ بتانا کہ خواجہ احمد عباس، بیگم عابد حسین، مسٹر ابرار عباس اور مسٹر شمس زیدی پاکستان نہیں گئے تھے۔ یہ ان پر غواخواہی کی تھی ہے۔ مولانا نے اردو اخبارات کے اشتہارات کے سلسلے میں بھی اپنی حکومت کے اراکین کو جھنجھوڑا تھا۔

حمید ہندوستانی کلچر پر ان کا بڑا اعتماد تھا۔ مختلف نسلوں اور مختلف اعتقاد و مذاہب کے لوگوں نے اس کلچر کی تشکیل کی ہے۔ انھیں اس سچائی پر یقین رہا کہ تعلیم کے بغیر اور مختلف علوم کی روشنیوں کے بغیر ہندوستان ترقی نہیں کر سکا۔ وہ چاہتے تھے کہ عزم و ارادے کے ساتھ مل جل کر اپنی خامیوں کو دور کرنے کی کوشش کریں اور ہندوستان کو تعلیم کے ذریعہ دنیا کے ترقی یافتہ اور مہذب ملکوں کی صف میں لاکھڑا کریں۔ یہ ان ہی کا کرشمہ تھا کہ 1950 میں انڈین کونسل فار کلچر ریلیشنز وجود میں آیا۔ 1951 میں سپرو اکیڈمی قائم ہوئی، 1951 ہی میں شانتی نکلین کو مرکزی یونیورسٹی کا وائس چانسلر مقرر کیا گیا، یونیورسٹی گرانٹس کمیشن کا پہلا اجلاس 28 دسمبر 1953 کو

ہوا اگرچہ کمیشن 1945 سے قائم ہوا تھا۔ 13 مارچ 1954 کو پینل اکیڈمی آف لیٹرز نے جسے بعد میں ساہتیہ اکیڈمی کا نام ملا۔ کونسل فار سائنٹفک اینڈ اڈمینیٹریل ریسرچ (C.S.I.R) انڈین کونسل فار سوشل سائنس، انسٹی ٹیوٹ آف انٹرنیشنل اسٹڈیز (جواہر لال نہرو یونیورسٹی) تعلیم اکیڈمی، لٹل کلا اکیڈمی یہ سب مولانا جیسے دانشور کی فکر و نظر کی مختلف جہتیں ہیں۔ ان کے منصوبے غیر معمولی نوعیت کے ثابت ہوئے۔

”مولانا ابوالکلام آزاد دستاویزات“ کے جانے ابھی کتنے اوراق شائع نہیں ہوئے ہیں۔ پھر بھی ان اوراق سے مولانا کی شخصیت کا ایک نیا پہلو اجاگر ہو جاتا ہے۔ یہ ملک سے درد کے رشتوں کا نیا پہلو ہے۔

میں حکومت ہند سے گزارش کرتا ہوں کہ مولانا آزاد دستاویزات کے تمام اوراق جلد شائع کیے جائیں اور جو شائع ہوئے اور بڑی خاموشی سے واپس لے لیے گئے، انہیں ایک بار پھر شائع کیا جائے تاکہ ایک دذریعہ تعلیمات اور ایک بڑے دانشور سیاست دان کی فکر و نظر اور شخصیت کی بہتر سے بہتر پہچان ہو سکے۔



غالب کی دانشوری کا پس منظر

غالب کی نثر و نظم کے جہاں کئی تخلیقی اور فنی امتیازات ہیں، وہیں ان کا ایک اہم امتیاز یہ بھی ہے کہ انھوں نے اردو شاعری کو ایک نئی سطح پر سوچنا سکھایا۔ دانشوری کا جو مفہوم ہمارے زمانے میں مروج ہے، اس کے واضح ترین نشانات، اردو غزل کی روایت میں سب سے پہلے ہمیں غالب کے یہاں دکھائی دیتے ہیں۔ بلکہ یہ کہنا بھی غلط نہ ہوگا کہ غالب کی حیثیت سے دانشوری کے ایک ترقی یافتہ تصور کی تشکیل ہوتی ہے۔ بانگ درا کی محروف نظم (عنوان: مرزا غالب) میں اقبال نے غالب کے اس امتیاز کی نشاندہی یوں کی تھی: یہاں نظم کے تین بند نقل کیے جاتے ہیں:

مخمل ہستی تری برہم سے ہے سرمایہ دار
جس طرح بڑی کے نفوس سے سکوت کو ہمار
حیرے فردوسِ تمہیل سے ہے قدرت کی بہار
تیری کشتِ فکر سے اگتے ہیں عالم سبزہ زار

زندگی مضمر ہے حیرتی شوئی قرۂ میں
تاب گویائی سے جنبش ہے لب تصویر میں

لطیف گویائی میں حیرتی ہماری ممکن نہیں
ہو تحفیل کا نہ جب تک فکرِ کامل ہم نہیں
ہائے اب کیا ہو گئی ہندوستان کی سرزمین
آہا اے نظارہ آسوزِ نگاہ نکلتے ہیں

گیسوئے اردو ابھی منت پذیر شانہ ہے
 شمع پہ سودائی دل سوزی پروانہ ہے

تیسرا بند جو نظم کا اختتام یہ بھی ہے اس طرح ہے کہ

اے جہان آباد! اے گہوارۂ علم و ہنر

ہیں سراپا نائے خاموش تیرے بام و در

ڈرتے ڈرتے میں ترے خوابیدہ ہیں شمس و قمر

یوں تو پوشیدہ ہیں تیری خاک میں لاکھوں گھر

دفن تھ میں کوئی فجر روزگار ایسا بھی ہے؟

تھ میں پنہاں کوئی موتی آب وار ایسا بھی ہے؟

یہ اردو شاعری کی روایت کے پہلے سب سے بڑے دانشور شاعر کو دوسرے سب سے بڑے دانشور شاعر کا خراج ہے۔ یہاں خاص بات یہ ہے کہ اقبال اردو کے پہلے منظم فلسفی شاعر بھی تھے اور ان کے ذہن کی تشکیل جدید دنیا کے فکری میلانات کے ساتھ ساتھ، یکساں طور پر مشرقی اور مغربی طرز احساس اور تصورات کے واسطے سے ہوئی تھی۔ اقبال نے شعری زبان میں یہاں کئی اہم نکات بیان کیے ہیں۔ مثلاً یہ کہ:

۱۔ غالب کی فکری جدوجہد سے تصورات کی ایک دنیا کا ظہور ہوا ہے۔

۲۔ غالب کے طرزِ سخن میں زندگی کے مجید چھپے ہوئے ہیں۔

۳۔ غالب کا انداز گفتگو غیر حساس کائنات کو بھی زندگی سے ہم کنار کروتا ہے۔

۴۔ غالب کی فکر ان کے تخیل کے استخراج سے اپنے لطف اور بلندی تک پہنچی ہے۔

۵۔ غالب کے بعد ہندوستان کی فکری زندگی میں زوال کے آثار نمایاں ہیں۔

۶۔ غالب کے شہرہ وئی کی خاک میں کیسے کیسے باکمال افراد خوابیدہ ہیں، لیکن ان میں ایک بھی ایسا شخص نہیں جسے غالب کا ہم سر کہا جاسکے۔

ظاہر ہے کہ غالب کے یہاں اقبال نے جو تحسین آمیز کلمات استعمال کیے ہیں ان کی تہ میں صرف عقیدت مندی کا جوش چھپا ہوا نہیں ہے۔ اقبال نے بیسویں صدی کے

تصادفات سے بھرے ہوئے دور اور انیسویں صدی کے ذہنی انقلاب کو بھی پیش نظر رکھا ہوگا۔ اس طرح غالب کے فکر کا ایک باقاعدہ اور مرتب سیاق بھی سامنے آتا ہے۔

یہ سیاق مرتب کیا تھا انھارویں صدی کے فیڈرل معاشرے میں صبح کے اچالے کی طرح پکھلتی ہوئی روشن خیالی (Enlightenment) اور انیسویں صدی کی عقلیت (Rationalism) نے۔ تاریخ کے اسی دوراے پر غالب ہمیں اپنے سوالوں میں گھرے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ ایک طرف غالب کا ماضی تھا، شاہانِ تیمور کے دورِ اقتدار میں ہندوستانی تہذیب کے بہترین عناصر سے مالا مال۔ مظلیہ عہد کے پروردہ علوم، فنون، اقتدار و افکار انھی عناصر کے ترجمان ہیں۔ تصوف، ادب، ہنسی، موسیقی، مصوری، فنِ تعمیر کے شعبوں میں مظلیہ عہد نے جو روایتیں قائم کی تھیں اور ان روایتوں کی بنیاد پر رواواری، اخوت، انسان دوستی کا جو ماحول مرتب ہوا تھا، غالب کے شعور کی تشکیل اور تربیت اسی ماحول میں ہوئی۔ دوسری طرف غالب کا حال تھا، مظلیہ سلطنت کے اختصار، بتری اور انحطاط کے ساتھ ساتھ مشرق اور مغرب کی ایک خاموش پیکار میں الجھا ہوا اور ایک نئے طرزِ احساس و اقتدار کی دلچیز پر کبھی حیران و پریشان اور کبھی ایک نئے امکان کے خیال سے نہ امید اور خوش کام۔ غالب کبھی مڑ کر پیچھے کی طرف دیکھتے تھے اور پشیمان ہوتے تھے۔ کبھی مستقبل سے آس لگاتے تھے اور اپنی جھکی مامی پکوں پر نئے خواب سجاتے تھے۔

تاریخ کی یہ کبھی مشکل گھڑی تھی اور کتنی اعصاب شکن آزمائشوں سے دوچار زمانہ تھا۔ میر کے عہد سے لے کر ۱۸۵۷ء تک کی انتہائی زندگی اور بیرونی دنیا کے اتار چڑھاؤ پر نظر ڈالی جائے تو ایک انتہائی پیچیدہ انسانی صورت حال سامنے آتی ہے۔ اردو کی ادبی روایت کے حساب سے یہ غیر معمولی شخصیتوں کا دور تھا جن کے اعصاب توانا تھے اور جن کی باطنی کائنات بڑے سے بڑے ٹکراؤ کو اپنے اندر جذب کر لینے پر قادر۔ ماسٹر رام چندر، مر سید، نذیر احمد، محمد حسین آزاد، حالی، جلی، ذکا، اللہ، مومن، ذوق، ظفر، ان سب کی شخصیت کسی نہ کسی سطح پر اندمیرے اور اچالے کی کشمکش اور یک دقت نے پرانے شعور کی آویزش اور آمیزش کا تماشا دکھائی ہیں۔ چاروں طرف، بہ ظاہر ایک جدید تہذیبی، فکری اور ثقافتی لحاظ سے غلطی کا غلطہ تھا۔ نئی

اصلاحات کا شعور اور طرح طرح کی تحریکوں اور تصورات کی گونج تھی۔ خواجہ منظور حسین کا خیال ہے کہ اس دور کی تقریباً تمام اہم شخصیتوں کے شعور میں ایک داخلی جدوجہد بھی جاری تھی جس کا مقصد بیرونی اثرات سے اپنے باطن کو یا اپنے فن کی دنیا کو بچائے رکھنا تھا۔

یہ شاید بڑی حد تک درست ہے کیونکہ انکا دنگ افراد کو چھوڑ کر انیسویں صدی کے بیشتر غیر روایتی ادیبوں کے یہاں اپنے عہد سے، اپنے آپ سے اور اپنے ماضی سے الگتے رہنے کی ایک مستقل روش دکھائی دیتی ہے۔ تاریخ کی مرکز بنو اور مرکز گریز قوتوں سے ایک ساتھ سمجھوتہ کرنے کی کوشش میں اُس عہد کی اکثر بڑی شخصیتیں دو نیم ہو گئیں۔ ایک طرف اپنے ماضی سے بے اطمینانی کا احساس ہے، دوسری طرف نئے میلانات کو قبول کرنے میں جھجک بھی ہوتی ہے۔ یا پھر ماضی کی یاد اور ایک نئے چنی افق کی پزیرائی کا سلسلہ ساتھ ساتھ جاری ہے۔ سرسید کی حیثیت تو خیر استثنائی ہے، لیکن غالب سے لے کر ڈپٹی نذیر احمد، مولانا حالی اور مولانا محمد حسین آزاد تک، ان میں ایک بھی شخص ایسا نہیں جس کی وابستگی صرف اپنے ماضی سے یا صرف اپنے حال اور استقبال سے رہی ہو۔ یہ سب کے سب سخت آزمائش میں جھلا تھے۔ نہ تو اپنے ماضی کو تمام وکمال رد کر سکتے تھے، نہ اس حال کو آنکھیں بند کر کے قبول کرنے کا حوصلہ رکھتے تھے، جس میں ایک نئے مستقبل کی بشارت چھپی ہوئی تھی۔ یہ اپنی روایت کے خاتمے سے خوف زدہ بھی تھے اور ایک نئی روایت قائم کرنے کے طلب گار بھی تھے۔

اقبال نے اپنے ایک شعر (عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں۔ کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثلِ ظلیل) میں جس دانش حاضر کے عذاب اور آشوب کا تذکرہ کیا ہے، اس کی بنیادیں انیسویں صدی کی عقلیت کے ہاتھوں غالب کے عہد میں استوار کی جا رہی تھیں۔ ماسٹر رام چندر، سرسید، مولوی ذکاء اللہ، سب اسی عقلیت کے پاسدار اور اس کے جادو میں گرفتار تھے۔ ہندوستان کی جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کا فلسفاتی قصر بھی اسی زمین پر تعمیر کیا گیا تھا اور دلچرہ رام موہن رائے، جنہیں جدید تہذیبی نشاۃ ثانیہ کا اولین معمار یا قائد کہا جاتا ہے، اپنے ماضی اور اس ماضی کی پروردہ روایتوں کے جنہال سے نکلنے کی طلب کا اظہار کھلے بندوں کر چکے تھے۔

اور یہ بات تو غالب نے بھی ابوالفضل کی آئین اکبری کے حوالے سے صاف لفظوں میں کہہ دی تھی کہ روشن خیالی اور عقلیت نوازی کے دور میں مردہ پروری کو مہارک نہیں سمجھا جاسکتا۔ اور یہ کہ ہر زمانہ آپ اپنے آئین کے ساتھ طلوع ہوتا ہے اور اس کے سامنے پرانے آئین مسزود ہو جاتے ہیں۔ لیکن غالب کی غیر منقسم حیثیت کا پورا منظر نامہ ترتیب دیا جائے تو یہی سچائی سامنے آتی ہے کہ غالب کے عہد کی طرح اُن کا اپنا داخلی وجود بھی ماضی اور حال کی رشتہ کشی کا میدان بنا ہوا تھا۔ باہم تضاد اور متضاد تصورات کی رزم گاہ۔ اگر آپ اپنا باطن بن جائے تو جینا واقعی دو بھر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ غالب کی حیثیت بھی اپنی الجھنوں اور سوالوں کی قیدی نظر آتی ہے، اور اُن کے آئینہ ادراک میں ہمیں غالب اور عہد غالب کے شعور کی جو پرچمائیاں مرتقل ملتی ہیں اُن کا کردار یک رخی، یک سطحی اور کھلا ڈالائیں ہے، وہ نئی بھی ہیں اور پرانی بھی۔ روایتی بھی ہیں اور غیر روایتی بھی۔ اُن سے جو رشتی اور جذباتی موزیک بننا ہے، اسے ہم سیاہ و سفید کے خانوں میں بانٹ نہیں سکتے۔ یہی اُس عہد کا اور اُس عہد کے سب سے حساس تخلیقی انسان کا ڈالکا ہے۔ غالب کی شخصیت ہندو اسلامی تہذیبی روایت کا نقطہ عروج تھی اور اس مقہم بالشان روایت کی تخلیقی جوئیس (genius) کا روشن ترین نشان۔ لیکن غالب کے شعور کا جائزہ لیا جائے تو سب سے زیادہ نمایاں سطح پر جو حقیقت سامنے آتی ہے وہ گوگو کی ایک مستقل کیفیت ہے۔ غالب کے شعور کی بنیادی حقیقت ایک مرموز حقیقت ہے، جس پر گزشتہ سے آئندہ تک کئی زمانوں اور تہذیب و فکر کے کئی رنگوں کے پروے پڑے ہوئے ہیں۔ غالب کا شعور اپنے سوالوں کے حصار سے کبھی نکلتا ہی نہیں۔ حیثیت اور بصیرت کے سفر میں غالب کے سامنے راستے ہی راستے ہیں، منزل کہیں بھی نہیں۔ سمجھنے مان کر کسی منزل کی نشاندہی کرتی ہی ہو تو ہماری رسائی غالب کی اپنی ہستی اور ان کے انفرادی وجود تک ہوتی ہے۔ اپنی ہستی ہی سے ہو جو کچھ ہو۔

اسی لیے تو غالب گرد و پیش کی ہر سچائی کو، گزرے ہوئے اور آنے والے ہر دور کو، ہر منظر کو، عالم ایجاد کے ہر قماشے کو شک اور بے یقینی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ مگر یہ مایا جال کا پسندا نہیں ہے، ہر طرح کی رشتی، جذباتی، تاریخی، سماجی مطلقیت سے انکار کا رویہ ہے۔ ہر

کے واسطے تھوڑی سی اور فضا کی تلاش ہے۔ حتمًا کے دوسرے قدم کی جستجو ہے۔

کیا، کیوں، کب، کیسے جیسے لفظوں سے غالب کے مزاج کی فطری مناسبت اور آپ اپنی زندگی کے علاوہ اپنے زمانے، اپنی دنیا، اپنے معاشرے، اپنی تاریخ اور انسانی ہستی کے آئندہ امکانات کی طرف غالب کے اصل رویے کی فطرت ہی بھی ہوتی ہے۔ اردو کی ادبی اور تہذیبی روایت میں اُس وقت غالب کے علاوہ کسی اور نے اس سطح پر سوچنے کی کوشش نہیں کی۔ اقبال نے اپنی فکر کے مہماتی سفر میں اپنی اوڈیسی کا بیان کرتے ہوئے غالب کو منصور علاج اور قرۃ العین طاہرہ کی روحوں کے ساتھ فلک مشتری پر دریافت کیا تھا۔ جاوید نامہ کی روایت کے مطابق ان تینوں نے بہشت میں سکون اور خیراۃ اور بے فکری کی زندگی پر ایک مستقل گردش اور ایک کبھی نہ ختم ہونے والی بے چین زندگی کو ترجیح دی تھی۔ یہ تینوں قیام کے بجائے سفر کے نامندے ہیں اور اپنے سوالوں کی زنجیر میں الجھے ہوئے ہیں۔ غالب کے ملامت و اضطراب کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ انھیں اپنی ہستی کے اس حشر اور حالت کا پتہ بھی ہے۔

انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں!

نیرودے سی۔ چودھری نے اپنی ایک کتاب Intellectual in India میں دانش ور کی بیگانگی (Alienation) اور خستہ حالی کا جو نقشہ کھینچا ہے، اور اُس میں مرکزی اہمیت جس کھتے کو حاصل ہے، وہ انفرادی آزادی کی حفاظت اور اپنے حق انکار کو ہر حال میں بروئے کار لانے کا حوصلہ ہے۔ یہ تنہا روی قدم قدم پر ایسے افراب کے لیے مشکلیں کھڑی کرتی رہتی ہے۔ چنانچہ غالب نے بھی اپنی جرات انکار، اپنی کبھی نہ ختم ہونے والی تلاش، ہر یقین اور مسلمہ حقیقت کو فلک کی نظر سے دیکھنے کی اپنی عادت کے باعث ایک مشکل اور بے آرام زندگی گزاری۔ اپنے مقدرات کو تسلیم کیا لیکن نجات اور فرار کی عام روش اختیار نہ کی۔ ایڈورڈ سعید نے معاشرے میں دانشور کے رول کی وضاحت کرتے ہوئے سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا تھا کہ اسے مطابقت کے بجائے مزاحمت کا راستہ اپنانا چاہیے۔ غالب جس ماحول میں سانس لے رہے تھے، اس کی جذباتی اور ذہنی فضا ہماری آج کی دنیا سے بہت مختلف تھی۔ لیکن شخصی حکومت اور منظم روایات اور معینہ قدروں کے اُس ماحول میں بھی غالب نے اپنی مرضی اور

اجتہاد کی زندگی گزاری۔ ان کا ذہن اور ان کی تخلیقی شخصیت اپنے تمام معاصرین سے زیادہ آزاد اور غیر وابستہ تھی۔ سبب اس کا یہ تھا کہ غالب کے شعور کا احاطہ کرنے والا کوئی بھی دُشمن ان کی اپنی ہستی سے الگ نہیں تھا۔ غالب کے یہاں ہمیں جو وسعت خیالی، اُن کی طبیعت میں جو کشادگی، ان کے تجربوں میں جو عروج ملتا ہے، اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ غالب کے لیے کوئی بھی قدر آخری قدر نہیں تھی۔ وہ اپنے زمان و مکان میں رہتے ہوئے بھی اس کے پابند نہ تھے اور ان کے مسئلے صرف اُن کے یا ان کے عہد کے مسئلے نہیں تھے۔ انسانی وجود سے وابستہ مسئلوں اور انسانی روح سے منسلک سوالوں کی جو رنگارنگی ہمیں غالب کے یہاں دکھائی دیتی ہے اور جس کے ظلم سے ان کے تمام معاصرین کی شخصیتیں خالی ہیں، اس کا سبب بھی یہی ہے کہ غالب نے پہلی بار اردو شاعری کو ایک منظم سطح پر سوچنے کا راستہ دکھایا، اور اسی رویے نے اردو میں دانش ورئی کی وہ روایت بھی قائم کی جو اقبال سے ہوتی ہوئی بیسویں صدی کے تنازعہ انسان تک پہنچی۔ اس روایت کی تعبیر و تشریح کا سلسلہ آج بھی جاری ہے اور کل بھی جاری رہے گا۔



اُردو دانش وری۔ غالب تا حال

اُردو کی دانشوری پر کئی سیمینار ہو چکے ہیں اور ہر ایک میں متعدد دانش وروں نے اسے سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ جناب سید حامد صاحب نے اپنے ایک مقالے میں دانشوری کے معانی اور مفاہیم سے تفصیلی بحث کی ہے۔ اُن کا ماننا ہے کہ ”وہی لوگ دانشور ہیں جنہوں نے زندگی کی غصیوں کو حل کرنے کی لگاتار کوشش کی ہے، جنہوں نے عالم کے بدلنے ہوئے حالات سے خود کو باخبر رکھا ہے۔۔۔ جن کا علم براکتا بی علم نہیں ہے، جن کے علم نے انہیں دائے قائم کرنے، حکم لگانے اور فیصلہ کرنے کا شعور دیا ہے، جن کا مطالعہ وسیع ہے اور ملک کی ایک سے زائد زبانوں کے علاوہ جنہیں مغرب کی ایک زبان بالخصوص انگریزی، فرانسیسی، جرمن اور روسی زبان پر دسترس حاصل ہے۔۔۔“

اس سوئی پر نہ اُردو زبان کی ترقی کھری اترتی ہے اور نہ ہی اُردو کو اپنی دانشوری کے اظہار کا ذریعہ بنانے والے دانش ور۔ پھر آج ہم اُردو دانش ور کسے کہتے ہیں؟ ہم بات غالب کی دانش وری کی کرتے ہیں لیکن اس کا ماخذ اُن کی فارسی شاعری کو مانتے ہیں۔ یہی رویہ اقبال کے بارے میں ہے۔ اُن کی دانشوری کا احاطہ کرنے میں زیادہ تو ان کی فارسی شاعری کا سہارا لیا جاتا ہے۔ ان کی دانشوری کو سمجھنے کے لیے اُن کے سات مقالوں کو کسی صورت نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن یہ مقالے انگریزی میں ہیں اور ان کا ترجمہ بھی پاکستان بننے کے دس سال بعد ہوا ہے۔ پھر اس دانش وری کا سہرا اُردو کے سر کیوں باندھا جائے؟ کچھ یہی صورتحال اُن تمام دانشوروں کی ہے جنہوں نے اُردو میں اپنی بات کہنے کی کوشش کی؟

آخر دانشور ہے کون؟ آج کل اخباروں میں تحریر ملتا ہے کہ ”جیسے میں علماء اور دانشوروں نے شرکت کی۔“ کچھ لوگوں کو تو محقق، مفکر، نقاد اور دانشور بھی ایک ساتھ سمجھا جاتا ہے۔ علماء دینی مدرسوں کے سند یافتہ ہوتے ہیں اور صرف قرآن، حدیث اور فقہ سے واقفیت رکھتے ہیں۔ اس لیے ان کی طبیعت کو بہت محدود سمجھا جاتا ہے۔ لیکن دانشور وہ لوگ ہوتے ہیں جو پورنی طرز تعلیم کے سکہ بند تعلیمی اداروں کے تعلیم یافتہ ہوتے ہیں۔ ان کا ذریعہ تعلیم انگریزی ہوتا ہے اور ان میں سے جسے خدا توفیق دیتا ہے، وہ اپنے خیالات کا اظہار بھی انگریزی میں کرتا ہے۔ ان میں سے زیادہ تر کا مطالعہ بہت ہی محدود ہوتا ہے۔ یہ اپنے مضمون کے ایک کسی گوشے کا ہی خاص مطالعہ کرتے ہیں کیونکہ اب انٹرنیشنل یزیشن کا زمانہ ہے۔ اس زمرے میں ڈاکٹر، انجینئر، قانون دان، ادیب بھی شمار ہوتے ہیں۔ یہ دینی کام کرنے والے ہوتے ہیں۔ اسی لیے ہندی میں انھیں مناسب نام ”بدھی جیوی“ دیا گیا ہے۔ ان میں سے زیادہ تر اُس معیار پر کمرے اتر ہی نہیں سکتے جو جناب سید حامد صاحب نے قائم کیا ہے؟ ان کا مطالعہ علماء سے بھی زیادہ محدود ہے لیکن سمجھا جاتا ہے کہ علمائے کے ساتھ بیٹھ کر یہ ان میں روشن خیالی اور کشادہ دلی پیدا کریں گے اور حالات عالم کو سمجھنے میں وہ علماء کے لیے مددگار ثابت ہوں گے۔ لیکن یہ علماء کے ذہن کے نئے علوم کی روشنی سے چمکانے کے بجائے یہ خود ان کے رنگ میں رنگ جاتے ہیں۔ ان میں سے چند جو کچ کچ دانش ور کہے جاسکتے ہیں، وہ علماء سے رہا نہیں رکھتے یا علماء انھیں قابل اعتبار نہیں سمجھتے۔ ان کی تحریروں سے علماء فائدہ اس لیے نہیں اٹھا پاتے کیونکہ یہ سب انگریزی زبان میں ہوتی ہیں۔

پتہ نہیں اب کیوں دانش وری کا تعلق تعلیمی اداروں کی نوعیت سے جوڑ دیا گیا ہے۔ مدرسوں کے فارغ التحصیل لوگوں میں بڑے بڑے دانشور پیدا ہوئے ہیں۔ مولانا شبلی، حالی، سید احمد خاں، مولانا ابوالکلام آزاد انھیں مدرسوں کی دین ہیں۔ فیض احمد فیض، علی سردار جعفری، مجروح سلطان پوری، کنور محمد اشرف، پروفیسر عظیم، اختر الایمان، کیفی اعظمی جیسے شاعروں اور دانش وروں پر ابتدائی چھاپ مدرسوں کی ہی ہے۔ انھیں لوگوں نے اردو دانش وری کو قوت بخشی ہے اور خیالات کی ندرت اور ارضی حقیقت سے فکر کی دوری کم کرنے میں

بڑے کارنامے انجام دیے ہیں۔

در اصل مدرسوں کی تعلیم آج یقین ہی یقین ہے اور دانش ور کی گمان سے یقین کی طرف جانے کا نام ہے۔ جہاں سوال کرنا، شک کرنا، کفر ہے وہاں دانش ور کا پورا پنپ ہی نہیں سکتا۔ محدود علم والے اپنی چھوٹی سی بات میں غیر ضروری معلومات کی ہوا بھر کر غبار اٹھاتا دیتے ہیں۔ وہ کسی ایک نقطے کو ہی سب کچھ سمجھ لیتے ہیں۔ لیکن دانش ور دریا کو کوزے میں بھرتا ہے، اپنے ذہن رسا سے حقیقت کو تلاش کرتا ہے اور خیالات و حادثات کی کثرت میں وحدت کے روشن کرتا ہے۔ دانش ور ذہن کو مقید کرنے کے بجائے اُسے آزاد کرتا ہے، وہ ذہنوں میں کچھ ٹھونکتا نہیں، وہ ذہنوں کو چمکاتا ہے، جستجو کی خواہش پیدا کرتا ہے، نئے میدان عمل اور فکر کی نشان دہی کرتا ہے۔

دینی مدرسوں کی تعلیم محدود ہے۔ وہ ایک پیمانہ پکڑاتی ہے جس سے ناپ کر کسی بات کے جائز یا ناجائز ہونے کا فیصلہ ہو جاتا ہے۔ لیکن زندگی وسیع و ہوتی ہے اور اب تو وسیع تر ہوتی جا رہی ہے۔ اس لیے مدرسوں میں جو پیمانہ فارغ التحصیل کو پکڑایا جاتا ہے وہ کارگر نہیں ہے۔ اس کی کو پورا کرنے کے لیے ”دانش ور“ بلائے جاتے ہیں۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ان کے پاس اپنا کوئی پیمانہ ہے نہیں۔ ان کا علم ارسطو کے کسی اقتباس سے شروع ہوتا ہے اور کسی امر کی کے اقتباس پر ختم ہوتا ہے۔ ان کے پیانے مطرئی ہیں جن سے اپنے ٹک اور کیونٹی کی حقیقتوں کو ناپنا بے سود ہے۔ یہ کہنا نلط ہوگا کہ یہ بیکار کا مشغلہ ہے لیکن یہ کہنا بھی درست ہوگا کہ ان کے ذریعہ غیر یورپی حقائق کا احاطہ کرنا پوری طرح ممکن نہیں ہے۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا اردو دانشوری نے اپنی زمینی حقیقت کو سمجھنے کے لیے کوئی پیمانہ بنائے ہیں؟ دانشوری کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ اپنے استادوں، بزرگوں کے خیالات اور مفروضوں کو بار بار پرکھا جائے اور اگر وہ فرسودہ پائے جائیں تو انہیں مسترد کیا جائے، لیکن اردو دانش ور میں ایسا کرنا مایوس کھاتا ہے، اس میں بزرگوں کی توہین سمجھی جاتی ہے۔ یہ سائنٹفک رویہ نہیں ہے اور نہ ایسا کرنے سے دانش ور کی نیل پروان چڑھتی ہے۔ دانشور، ذہنوں کے ٹکراؤ میں یقین رکھتا ہے۔ اس کے ٹھہراؤ میں نہیں۔ اس لیے وہ ذہن کو ہر چٹان سے ٹکراتا ہے چاہے وہ

بزرگی کا ہالیوڈ پہاڑ ہی کیوں نہ ہو۔ وہ چنانوں کو تو ذکر شاہراہ بناتا ہے، ان کے زیر سایہ بیٹھنے میں اپنے لیے عالمیت نہیں سمجھتا۔

دانش ورور اصل حال کے ذریعہ ماضی کو سمجھتا ہے اور مستقبل کی نشاندہی کرتا ہے۔ وہ کورا عالم نہیں ہوتا جو سپاٹ میدانوں کے ٹیلوں کی طرح ہوتے ہیں جن پر چڑھ کر آدمی دور تک دیکھ سکتا ہے۔ مگر جن سے موسم اور فضا پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ ہالیائی چوٹی ہوتا ہے جس سے جماعتی دھرتی کے موسم تبدیل ہوتے ہیں، ان میں رقیبن اور مستی آتی ہے۔ ان کے اثر سے ایسی تہذیبی فضا پیدا ہوتی ہے جو انسان کو حوصلہ اور زندگی کا سلیقہ دیتی ہے، اسے حیوانیت سے آدمیت کی طرف لے جاتی ہے۔ دانشور اپنے علم سے اندھیرے میں روشنی پیدا کرتا ہے۔ سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا اردو دانشوری ایسا کچھ کر پاتی ہے؟

یہ بات سلسلہ ہے کہ نظریے کے بغیر فکر پیدا نہیں ہوتی۔ اردو دانشوری پر اسے فلسفوں سے تاہلہ ہو چکی تھی اور نئے فلسفے زندگی کی طرف مائل تھی۔ تاریخوں کی تاراجی کے بعد مسلمانوں نے شیخ سہری کو دور پھینک کر حافظ کے اشعار میں سکون ڈھونڈنا تھا اور ان میں اس قدر خود اعتمادی کی کمی ہو گئی تھی کہ اپنی تقدیر کا فیصلہ دیوان حافظ سے قال نکال کر کرنے لگے تھے۔ ۱۸۵۷ء کے بعد ان اردو پوئلے والوں نے غالب کے اشعار میں خود کو ڈھونڈا اور غالب کا دیوان بھی قال نکالنے کے کام آنے لگا۔ غالب نے اپنے ان شیدائیوں کا کتنا حوصلہ بڑھایا، ان کی مایوسی کو کتنا کم کیا، یہ قابل غور بات ہے۔ لیکن حالات اسی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ان کی مایوسی میں انخاف ہی ہوتا گیا اور یہ گروہ خود اعتمادی کے بجائے انگریزوں کی دست نگری پر قانع ہونے لگا۔ لیکن اردو پوئلے والوں کا ایک بہت بڑا گروہ جنگ آزادی کی تحریک میں شہود سے شامل تھا لیکن اپنی کیونٹی کو اس دھارے میں لانے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ ان میں حوصلہ تھا لیکن اپنی کیونٹی کا انھیں سپورٹ حاصل نہیں تھا۔ ان میں زیادہ تعداد ان لوگوں کی تھی جو مارکسی نظریے کے زیر اثر تھے۔

جنگ آزادی کے دوران اور اس کے بعد بھی ملک میں مارکسی اور فرانڈ کا سکہ چل رہا تھا۔ ان کے برخلاف گاندھیائی نظریے بھی ابھر رہا تھا اور دوسرے نظریوں سے ٹکرا رہا تھا۔

مارکس نے کہا تھا کہ دنیا کو سمجھنے کی بہت کوشش ہو چکی۔ اب ضرورت ہے اسے بدلنے کی۔ یہ بدلاؤ ۱۹۱۷ء کے بعد سے سوویت یونین میں ایک ٹھوس صورت اختیار کر رہا تھا۔ ہندوستانی مارکسٹوں نے یہ سوچ لیا کہ یہی تیار شدہ ماڈل یہاں بھی لاگو ہو جائے گا۔ انھوں نے یہاں کی زمینی حقیقت اور پیچیدہ زندگی کو سمجھنے کی مارکسی نقطہ نظر کے تحت سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی اور کی بھی تو بہت کم کی۔ یہ حال سے بیزاری اور مستقبل کی جہت کی تصویر کشی کرتے رہے۔ اردو دانشوروں نے اپنے ماضی کو مارکسی آئینے میں دیکھنے کی کوشش ہی نہیں کی اور اگر کی بھی تو اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔

مارکسیوں نے طبقاتی شعور اور طبقاتی کشمکش پر بہت زور دیا۔ اس کے اثرات اردو دانشوری پر بہت واضح نظر آتے ہیں۔ لیکن ہمارے ملک میں طبقات کے ساتھ ساتھ جات اور برادریاں بھی ہیں۔ مارکسی دانشور نہ جانے کیوں طبقاتی دلدل میں پھنسے گئے اور ادھر توجہ نہ کر پائے کہ چنگی جات برادریاں طبقہ بھی ہیں اور پچھڑی ہوئی دلت جاتیں بھی ہیں، آج تک اس بات کا فیصلہ نہیں ہو پایا۔ دلت آج بھی مارکسیوں سے جواب طلب کرتے ہیں اور وہ خاموش ہیں۔

آج مسلمان دلت بھی یہ سوال اٹھا رہے ہیں۔ ایک طرف اس بات پر زور دیا جا رہا ہے کہ اسلام میں سب برابر ہیں، وہ ایسا مذہب ہے جو جات پات اور چھوڑا چھوڑ کی لعنت سے پاک ہے۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہر مذہبی گروہ میں بشمول اسلام اقتصادی طبقہ بندی ہے اور نماز میں بچھے ہی محمود اور ایاز ایک ساتھ کھڑے ہو جائیں لیکن سانچ میں وہ ایک ساتھ نہیں ہیں۔ ہندوستان میں 4,635 کیوبٹی ہیں۔ ان میں 776 خصوصیات ہیں جن میں سے 97% خصوصیات ہندو اور مسلمانوں میں مشترک ہیں۔ دلت مسلمانوں کے قائدین کبھی اپنی برادری کو طبقہ کہتے ہیں اور کبھی اعلیٰ ذات کے مسلمانوں کی دہائی ہوئی برادری بتاتے ہیں۔ ان کا بھی سوال مارکسسٹوں سے یہی ہے کہ کیا وہ محض جات برادریاں ہیں یا طبقہ ہیں اور ہر برادری بھی مختلف طبقوں میں غنی ہوئی ہے۔ اس سوال کا جواب آج بھی یہ دلت مسلمان مارکسی نقطہ نظر کے حامیوں سے مانگ رہے ہیں۔ ہندو دلت تو بہت پہلے سے انھیں اس بات

پر گھیر رہے ہیں۔

فرائض کے نظریے پر یقین رکھنے والے تو فرد کی آزادی اور حلال ذات میں اس قدر جھکا ہو گئے کہ ذات تو بد ذات ہو گئی اور فرد کی آزادی یکسخت آزادی تک جا پہنچی۔ لیکن سماجی بندھنوں کو توڑنے کی ہمت ان میں نہیں ہے اس لیے اس نظریے کے حامی تضاد کا فکار نظر آتے ہیں اور جتنی تکلیف میں جھکا رہتے ہیں۔ اُردو کے ایسے دانشور کسی مسئلے پر دو ٹوک فیصلہ نہیں کر پاتے۔

گاندھیائی نظریے کو ماننے والے اُردو دانش ور ایک دو ہی ملیں گے۔ گاندھی جی کو وہ کاروان آزادی کا سالار تو مانتے ہیں، لیکن گاندھیائی اقتصادیات، گاندھیائی سماج، گاندھیائی فلسفہ حیات کا حامی یا اس کے سنجیدہ مطالعہ میں مصروف کوئی اُردو دانش ور نظر نہیں آتا۔ دانش ور اشتعال پیدا کرتا ہے، سماج میں حرکت پیدا کرتا ہے، لیکن خود مشتعل نہیں ہوتا۔ لیکن دست بستہ معافی کے ساتھ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ اُردو دانش ور خود بہت مشتعل نظر آتے ہیں اور جمود میں حرکت پیدا کرنے کی قوت نہیں رکھتے۔

پروفیسر محمد مجیب مرحوم نے دانشوروں کی تکلیف اور فطرت جینی کی عکاسی واضح طور پر اپنے ڈرامے خانہ جنگی میں کی ہے۔ اس میں اورنگ زیب ڈرامے کے ایک کردار ملا قاسم کے سامنے جگمگاتو اور رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ملایا مجھے قتل کرو یا میرا ساتھ دو۔ ملا میں نہ اُسے قتل کرنے کی ہمت ہے اور نہ اُس کا ساتھ دینے کا عقیدہ۔ تب اورنگ زیب کہتا ہے۔ ”میں دیکھتا ہوں کہ اپنے جیسے عالموں کی طرح تم بھی کوئی فیصلہ نہیں کر سکتے۔ لیکن زندگی تمہارے فیصلوں کا نہ پہلے انتظار کر سکتی تھی، نہ اب کر سکتی ہے۔“ ڈرامے کے خالق نے ملا قاسم کے منہ سے دو راہوں اور ہمعصر دانشوروں کے رہنمائی کی صاف صاف نشان دہی کی ہے۔ ”ایک علاج یہ ہے کہ خدا پر بھروسہ کرو اور اپنے کام میں لگے رہو۔ دوسرا علاج یہ ہے کہ شیخ سرمد کی طرح مخالفوں سے ٹکراؤ اور دار پر چڑھو۔“ سرمد کی یہ راہ دو چار دانشوروں کی ہی ہو سکتی ہے۔

دانش حاضرہ

دانشوری، مشاہدہ یا خبر کے ذخیرہ کو فکر کے ایک نظام میں منظم کرنے کی ذہنی صلاحیت کا نام ہے۔ یعنی دانشوری، ذہن کے تحریک کی ایک صفت ہے جس میں ایک فعال ذہن اطلاع/خبر اور مشاہدہ کے ذخیرہ کی از سر نو تنظیم کرتا ہے اور اس عمل کے دوران مشاہدے یا اطلاعات کی تجزیہ کے ذریعہ ایک فکری نظام مرتب کرتا ہے، جسے ہمارے علماء علم یا بصیرت کہتے آئے ہیں۔

دانشوری کی اس تعریف میں بعض باتیں بالکل صاف ہیں۔ مثلاً یہ کہ دانشوری۔ خبر، اطلاع اور مشاہدہ کے وافر ذخیرے کے بغیر بھول محسوس الرحمن فاروقی "لال بھنگوڑا" کی قیاس آرائی رہ جاتی ہے۔ اپنی اطلاع یا مشاہدات کی وجہ بندی کرنا تقابل و تجزیہ کے ذریعہ انہیں ایک نظام کے تحت مرتب کرنا اور پھر ان تجزیوں سے نتائج برآمد کرنے کی پہلی شرط یہ ہے کہ معمر یا تجزیہ نگار کے پاس خبروں، اطلاعات اور مشاہدات کا وافر ذخیرہ ہو۔

فرد کا فعال ذہن دانشوری کی دوسری لازمی شرط ہے کہ اس کے بغیر خبر محض کی علم میں تکلیف ممکن ہی نہیں۔ ایک بیدار و فعال ذہن محض خبروں کے اس ذخیرے کو جسے ہمارے غیر مسعود صاحب نے کوڑا گھر کی مثال کہا ہے، تجزیہ کے ذریعہ رد و قبول کے مشکل اور پیچیدہ مدارج سے گزارتا ہے۔ یہاں تک کہ سوال کرنے اور ایک معیار کے حوالے سے قبول یا رد کرنے کی ذہنی صلاحیت، خبر، مشاہدے کے بنیادی اجزاء کو ایک منضبط نظام میں منظم کر لیتی

ہے۔ یہ مضبوط نظام ”علم“ کی پہلی بنیادی شرط ہے اس لیے محض اطلاع یا خبر کو علم کہنے والے انسانی ذہن کی اس بنیادی فضیلت سے یا تو ناواقف ہیں، یا وہ اس صلاحیت کو نظر انداز کر کے، انسان کو اس مرحلے سے محروم رکھنا چاہتے ہیں، جہاں سوال کرنے کی صلاحیت یا رد و قبول کا انفرادی، فکری معیار قدر اعلیٰ کی حیثیت رکھتا ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ دانشوری شدید تجربی (Empirical) بنیادوں کے باوجود فکر کے انضباط کی عقلی اس لیے تجربی جہت رکھتی ہے۔ یعنی دانش کے فکری نظام کے لیے ”مادی“ حس یا تجربی بنیادیں لازمی ہیں، مگر کافی نہیں۔ اس تجربے یا خبر کی عقل کی مدد سے تجربے ہی اسے فکری نظام میں مطلب کر سکتی ہے۔

اور آخری بات یہ کہ دانشوری، نئے نظریات تشکیل دینے سے مخصوص نہیں بلکہ ان امکانات کے توقف سے عمارت ہے، جو اصول یا نظریات کی تشکیل کو ممکن بناتے ہیں یا ان کے لیے ایک ذاتی عرصہ (Space) قائم کرتے ہیں۔ اس لیے وہ لوگ بھی دانشوروں کے حلقے میں شامل ہوں گے جو اگرچہ کسی نظری عرصہ (theoretical space) کے خالق نہیں مگر رد و قبول کا ایک فکری معیار رکھتے ہیں۔

دانشوری، انسان کا امتیاز بھی ہے اور اس کی ضرورت بھی کہ اتنی وسیع اور لامحدود کائنات پر حاوی ہونا، افراد کی جسمانی یا مادی قوتوں کے لیے ممکن ہی نہیں تو انسان اپنی ذاتی صلاحیت کی مدد سے وہ مسائل دریافت کرتا ہے، جن کے ذریعہ وہ اس کائنات کو اپنی گرفت میں لے سکے۔ Earnest Cassirer کے نزدیک¹ Signifiers کا علامتی نظام وہ ابتدائی ذاتی وسیلہ ہے جس کے ذریعہ آدمی نے کائنات کو سمجھنا، مرتب کرنا اور اس پر حاوی ہونا سیکھا:

”اب انسان صرف ایک مادی دنیا میں نہیں، بلکہ ایک علامتی کائنات میں رہتا

ہے۔ زبان، تصویق اور مذہب اس (علامتی) کائنات کا جز ہیں۔ یہ وہ مشغولہ کار ہیں، جو

انسانی تجربیات کا وسیلہ، علامتی جاں بننے ہیں انسانی فکر اور تجربے میں ارتقاء، اس جاں کی

حرکتیں جلیقہ دیکھیں کرتا اور اسے حرکی مضبوط بناتا ہے۔“

ابتدا اس علامتی نظام کی اساس، اہن آدم کی جبلت (Instinct) وجدان (Intuition) اور تخیل (Imagination) پر تھی۔ لیکن ذہنی صلاحیت کے فروغ کے ساتھ علامتی نظام میں کتاب کا تصور قائم ہوا۔ دنیا کی ہر شے کتابہ کے مختلف دیلوں قربت (Convenience) نقل (Accumulation) تمثیل (Allegory) اور محاسب یا ہمدردی (Sympathy) کے ذریعہ ایک دوسرے سے مربوط نظر آنے لگیں۔ کائنات کی تمام ذی روح اور غیر ذی روح اشیاء کو کتابہ کی ان تمام شکلوں کے ذریعہ اس طرح منضبط کرنا ممکن ہوا کہ ارتقاء کے محدود نظام سے لامحدود کو گرفت میں لایا جائے۔ اپنے اپنے طریقے سے درجہ بندی اور تنظیم کا یہ کام ریاضی اور اقسامیات (Taxonomy) کرتے رہے ہیں، یہی کام (Genesis) آغاز و ارتقاء کے تصور سے بھی لیا گیا ہے۔

ڈارون کی Origin of Species سے اب ہر معقول پڑھا لکھا شخص واقف ہے، جس نے کتابہ کے اس طریقے سے کائنات کے ہر ذی حیات کو ایک نظام میں بانڈھ دیا تھا: صرف سات نشانیاں ہیں جو پوری کائنات کو ذی روح اور غیر ذی روح میں منقسم کرتی ہیں اور ذی حیات میں بھی صرف ایک ریڑھ کی ہڈی بے شمار مخلوق کو شمار میں لے آتی ہے۔

لیکن درجہ بندی اور ربط و انضباط کا یہ شعور انسانی ذہن کے ارتقاء میں بہت بعد کی منزل ہے۔ ابتدا تو نشانوں یا بقول فوکو Signatures کے درمیان کتابہ اور اس کے ذریعہ ربط کے خیال سے ہوئی۔

ربط و انضباط کی تاریخ اس گفتگو کا موضوع نہیں۔ کہنا یہ ہے کہ نشانوں کے درمیان کتابہ کی اس بنیاد سے نمائندگی کا تصور برآمد ہوا۔ وہ اس طرح کہ شے کی خلقی / مادی صفات کو نشان (Sign) تصور کرنے کے بجائے اس شے سے مختلف نوع کا signifier مقرر کیا گیا، یعنی شے اور اس کے نشان (sign) کے درمیان فاصلہ قائم ہوا۔ مثلاً مادی / حسی اشیاء کے لیے صوت کا signified! مزید کہ نمائندگی چونکہ نشانوں (Signs) کی بنیاد پر ہی ممکن ہے، اس لیے ان نشانوں کے مدلول (Signified) سے تعلق کی نوعیت تعبیر و تشریح کا تقاضا کرتی ہے:

۱۔ یہ تفصیل، بشل فوکو کی کتاب Order of things کے صفحات ۲۳۴ تا ۲۳۵ سے لی گئی ہے۔

اور تعبیر (Interpretation) لا محدود ہے اس لیے کہ تعبیر کے لیے نقطہ نظر اور اس کی مناسبت سے وسائل لا محدود ہیں۔ تعبیر کی اسی صفت کے سبب ایک ہی موضوع یا ماحول کو ایک سے زیادہ شعبہ ہائے علم کے signifiers کے ذریعہ بیان کرنا ممکن ہے۔ چنانچہ معاشرہ یا تہذیب کے مظاہر کو تجربی علوم کی نشانیوں کے ذریعہ بھی بیان کیا گیا ہے اور معاشرتی علوم کے ان شعبوں کے حوالے سے بھی، جن کی اساس تجربی نہیں۔

مشاہدہ/خبر کی نظم و ترتیب کے انھیں وسائل سے دانشوری نے فروغ پایا کہ دانشوری کی تاریخ حقائق کی دریافت کے بجائے فکر کی تنظیم کے نئے وسائل کی تلاش سے مرتب ہوتی ہے۔ دانش وری کی تعریف، مسائل اور طریقہ کار کے اس مختصر تعارف کے بعد کہنے کی بات یہ ہے کہ ہماری ساری جستجو اور تجربے کا بنیادی موضوع انسان ہے۔ Earnest Cassirer کے الفاظ ہیں:

”انسان اطلاعیہ طور پر وہ مخلوق ہے، جو مسلسل اپنی تلاش میں ہے۔ ایک مخلوق جو اپنے وجود کے ہر لمحے میں لازماً اپنے وجود کی شرائط کی جانچ پرکھتا اور اسے گہری تنقیدی نظر سے دیکھتا ہے۔ اس جانچ پرکھ اور زندگی کی طرف اس تنقیدی رویے سے انسانی زندگی کی اصل قدر و قیمت مہارت ہے۔“

تو گویا ہماری ساری دانشوری، ساری جستجو کا مقصد اپنے آپ کو دریافت کرنا ہے۔ اب چونکہ انسان موضوع بھی ہے اور اس کا مفکر اور تجزیہ نگار بھی، بقول غالب شاہد بھی اور اپنا مشہود بھی، منظر بھی اور ناظر بھی اس لیے اس کے ہر قول و فعل میں ایک خود انکاسیت (self-reflexivity) لازماً موجود ہوتی ہے۔ اس کے افکار، اس کی تہذیب و معاشرت سب اس کی ذات و صفات کا آئینہ ہیں۔ اس کی ساری فکری، علمی جستجو یا تو اپنی ذات کی دریافت یا پھر اس کی تشکیل سے عبارت ہے۔ ذات کی جستجو سے برآمد ہونے والے نتائج کی یہ دو جہتیں۔ دریافت یا تشکیل ایک دوسرے سے بالکل متضاد سمتوں میں سفر کرتی ہیں اس لیے یہاں سے دانش وری کی منہاج دو متضاد سمتوں میں بٹ جاتی ہے۔ دریافت کا تصور اس

صورت میں قائم ہوگا، جب ہم انسان کو خلقی طور پر چند بنیادی اوصاف سے متصف مان لیں۔ یہ موقف افلاطون (Plato) کا ہے E. Cassirer نے افلاطون کا یہ قول نقل کیا ہے:

”انسانی فطرت“ افلاطون کے مطابق ”ایک مشکل متن کی طرح ہے، جس کے

معنی کے راز کو فلسفہ کھولتا اور قافی فہم بناتا ہے“ لیکن ہمارے ذاتی تجربے میں ہے کہ یہ

متن اتنے خلیف حروف میں لکھا ہوا ہے کہ اسے پڑھنا ناممکن ہے۔“

گویا انسانی فطرت ایک متن ہے، جس کے راز کو کھولنا یا دریافت کرنا قسطے کا کام ہے۔

Cassirer اس استعارہ سے اختلاف نہیں کرتا، صرف یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ متن اتنے باریک حروف میں لکھا ہوا ہے کہ اسے روشن کرنا بہت مشکل ہے۔

اب یہ سوال ذرا اونچی آواز میں اٹھایا جا رہا ہے کہ کیا انسان کی کوئی فطرت بھی ہوتی ہے اور اس سے بھی پہلے خود فطرت (Nature) کیا ہے اور اس کی اساسی صفات کیا ہیں؟ اور اگر کوئی ”فطرت“ ہے تو انسان اور دوسرے ذی روح یا غیر ذی روح کی فطرت کے درمیان اشتراک و اختلاف کی نوعیت کیا ہے؟ کیا چوپائے یا چیر کا بڑا ہونا، انسانی فکر کی تجربہ اور جذبے کی نزہت کے فروغ سے کوئی ربط رکھتا ہے؟ بیسویں صدی کی چوتھی دہائی میں یعنی اس زمانے میں جب E. Cassirer نے An Essay on Man اور Susan K. Langer نے Philosophy in a new key شائع کی۔ Ortega-Gasset نے اپنا موقف قدرے جارحانہ طریقے سے پیش کیا:

”۔۔۔۔۔ کہ انسان کوئی بے جان شے نہیں ہے کہ انسان کی کوئی فطرت نہیں

ہوتی۔۔۔۔۔ حیات انسانی۔۔۔۔۔ کوئی شے نہیں اس کی کوئی فطرت نہیں، اس لیے ہمیں

اپنے ذہن کو ان اصطلاحات، گوشاہوں اور تصورات کے حوالے سے سمجھنے کے لیے تیار

کرنا چاہیے، جو بنیادی طور پر ان تصورات سے مختلف ہوں، جو مادہ یا شے کی فطرت پر

روشنی ڈالتے ہیں۔۔۔۔۔“

اور پھر وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ

”آدمی کی کوئی فطرت نہیں ہوتی، اس کی تاریخ ہوتی ہے۔“

انسانی فطرت کے متعلق Gasset کے مشاہدہ کے بہت دور رس نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ ان پر ابھی گفتگو ہوتی ہے، لیکن اس کا نکالا ہوا یہ نتیجہ کہ ”آدمی کی فطرت نہیں تاریخ ہوتی ہے“ اب ہمارے لیے قابل قبول نہیں رہا۔ بلکہ عہد حاضر میں دانشوری کی ابتدائی تاریخ یا تواریث (Genesis) کے اس تصور سے اختلاف و انحراف سے ہوتی ہے۔ Levi Strauss کی بشریاتی ساختیات (Structural Anthropology) کے طریقے میں پورا زور ہی اس طریقے پر ہے کہ اب تحقیق کا موضوع تاریخ یا تواریث نہیں بلکہ ساخت یا وضع ہوگی۔ یعنی دانش حاضر کا مسئلہ ”ہونے کی تاریخ“ (Be-coming) کا نہیں بلکہ Being طرز وجود ہے۔

اس بحث کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ اپنے کو جاننے کی خواہش، انسان کی اپنی فکری صلاحیت کے عرفان کا نتیجہ ہے۔ آواز پیدا کرنے، بولنے یا اشارہ کرنے کی صلاحیت، ذہنی حیات کی صفت ہے لیکن لسانی اعہار میں انسانوں کے امتیاز کا ذکر کرتے ہوئے Cassirer نے سقراط کی Apology کے حوالے سے لکھا ہے کہ:

”ہم سقراط کی فکر کے خلاصے کے طور پر کہہ سکتے ہیں کہ اس کے نزدیک انسان کی تعریف یہ ہے کہ جب اس سے کوئی عقلی سوال پوچھا جاتا ہے تو وہ اس کا عقلی جواب دیتا ہے۔ اس کا علم اور اس کا اخلاق، دونوں اسی دائرے میں سمجھے جاسکتے ہیں۔“^۱

زبان کی اس تخصیص کے حوالے سے Cassirer یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ

”انسانوں اور حیوانوں کے درمیان اصل فرق ”تفصیاتی زبان، اور جذبہ کی زبان“ کا ہے۔“^۲

یہی فکری زبان ہمیں اپنے طرز وجود کا تجربہ کرنے کا اہل بناتی ہے اور یہی ہماری اپنی ذات کو مضبوط کرنے کا وسیلہ ہے۔ مگر یہ بحث اس سے آگے جاتی ہے۔ زبان نشانات کا ایک خود متکلفی نظام ہے اس لیے نشاۃ کی بنیاد پر اشیاء کے علامتی رہا کی جگہ، زبان فرائض کی صورت پر

۱۔ بحوالہ: An Essay on Man: ص ۱۷۲-۱۷۱

۲۔ بحوالہ: An Essay on Man: ص ۱۳۰

قائم ہے اور نمائندگی (Representation) میں وال اور مدلول کا رابطہ رواجی / جانچتی اس لیے فطری یا خلقی کے بجائے Arbitrary ہوگا۔ اپنے اسی من مانے پن (Arbitrariness) کے سبب وال (Signifier) اور مدلول (Signified) کے درمیان کا فاصلہ تعبیر کے ذریعے طے کیا جائے گا۔ یعنی Signifier کی تعبیریں، اس کا Signified متعین کریں گی۔ اس لیے اب بالکل واضح الفاظ میں کہا جا رہا ہے کہ انسان کی کوئی خلقی / ازلی فطرت نہیں اور نہ دانشوری کا کام اس کو دریافت کرنا ہے۔ انسان Signifiers کی تعبیروں کے ذریعہ مرتب کی گئی ایک تشکیل ہے، جو عہد بہ عہد تعبیروں کی توسیع یا ان میں ترمیم و تبدیلی کے ذریعہ از سر نو صورت پکارتی ہے۔

یہی موقف دانش حاضری کی کلید ہے اور ہم یہاں تک ایک طویل سفر کے بعد پہنچے ہیں۔ انسان کو سمجھنے اور بیان کرنے کی پہلی کوشش مثالیت پسندوں نے کی، جہاں انسانی وجود مافوق کی نقل اور اس کا طالع تھا۔ دوسری کوشش رومان پسندوں کی ہے جہاں انسان اور فطرت یا مافوق بالکل ایک سطح پر باہم مربوط اور مساوی الحقیقت تصور کیے گئے۔ ثقافت ثانیہ کے بعد سائنس اور اس کے نتیجہ میں تجربی اور عقلی فکر کے فروغ نے مافوق پر انسان کی فوقیت کے تصور کو محکم کیا۔

اسی طرح مختلف علوم نے انسان کی تعریف مقرر کرنے اور اس کے اوصاف کی نشاندہی کے نئے وسائل فراہم کیے۔ علم الجیو ان (Biology) نے آدمی کے مادی وجود، نفسیات نے اس کے لاشعوری وجود اور معاشیات نے آدمی کے معاشرتی وجود کی منضبط تعبیریں کیں۔ اور اب جب زبان کے متعلق نئے مشاہدات نے تاریخ پر ساخت اور مدلول (Signified) پر وال (Signifier) کے مطالعہ کو ترجیح دی ہے، انسان اور اس کی تہذیب کے متعلق ہماری بصیرت میں بعض بہت بنیادی تبدیلیاں ہوئی ہیں۔ Simon Daring کی زبانی ہمارے زمانے کی بدلتی ہوئی Epistemie کے متعلق مثل نو کا مشاہدہ ہے:

”معاشرتی علوم کا ارتقا مثالی نمونوں (models) کی ایک ترتیب (Sequence)

سے ہوا ہے۔ نو کو کہتا ہے کہ ابتداءً ان پر حیوانیاتی (Biological) نمونہ غالب تھا۔ اس

طرح کے معاشرہ کو پہلے ایک نامیاتی وحدت تصور کیا گیا جس کی ترتیب میں توازن اور

استوار معیار کی طرف رجحان سے ہوئی اور دوسرے یہ کہ انسانی عمل کو ایک وحدت کی حدود میں ایک تعامل (Function) تصور کیا گیا۔ اس مثالی حیرانیاتی نمونے نے معاشرتی نمونے کے لیے جگہ خالی کی جس کے مطابق معاشرہ ان قوانین سے منضبط (restrained) کشش اور تصادم کی مثال تھا جو "اس آویزش کا زائدہ اور اس کی تحدید کا پابند تھا۔" اور ابھی حال میں زبان نے وہ مثالی نمونہ (Model) فراہم کیا ہے جس میں انسانی برتاؤ (Behaviour) خود نکاتیاتی / معیاتی تھا، جسے جدیدی نظام نے تشکیل دیا تھا، جس کا مقصد ساجاتیاتی تفریق اور اس طرح پامعنی عمل قائم کرنا تھا۔

زبان کے Paradigm نے ہماری دانش پر امکان کے جو نئے جہات کھول دیے ہیں، ان کا احاطہ اس مختصر گفتگو میں ممکن نہیں، لیکن ایک امکان کا ذکر ضروری ہے، جس کی طرف فوکو نے اشارہ کیا ہے کہ زبان کے نظام کے تصور نے ہماری دانشوری میں امکان، اتصال (Combination) اور تجربے کے تصور کو متعارف کرایا۔ یہ بات آپ فوکو کی زبان سے نیچے Sign System کے مضمرات بیان کرتے ہوئے فوکو کو لگتا ہے:

"اسی نظام نے دانش (Knowledge) میں امکان، تجربے اور اتصال کا تصور متعارف کرایا اور نظام کے من بنی بن کا جواز فراہم کیا۔۔۔۔۔۔ شکات کے نظام نے ہی تمام علوم کو زبان سے مربوط کیا، ایک معنوی علامات کے نظام اور عقلی نوعیت کے تعامل (Operation) کو تمام زبانوں کے متبادل کی طرح قائم کرنے کی کوشش کی۔"

دال سے مدلول کا ربط من مانا ہے یعنی کسی اصول پر قائم نہیں اس لیے لازماً تعبیر کا محتاج ہے اور تعبیر ہمیشہ امکان کے نئے باب کھولتی ہے۔ مزید یہ کہ تعبیر زبان کے ترکیبی کردار کے بجائے اس کی معنی خیزی کی قوت کو نمایاں کرتی ہے۔ یعنی تعبیر پہلے سے موجود مواد کی دریافت سے زیادہ انسانی / نشانیاتی نظام میں اجزاء کے باہم ارتباط سے متحرک کرنے والی معنی خیزی کی صفت پر ہی قائم ہوتی ہے۔

۱۔ Foucault and Literature: Simon During، ص ۱۱۴۔

۲۔ ششماہی جہان غالب، نئی دہلی 13، ص ۶۴۔

زبان کے اسی مزاج / قائل کے سبب یہ نتیجہ نکالا جا رہا ہے کہ آدمی کی تعریف اور اس کی تہذیب کا جو بھی نظام ہے اس میں نہ تو کچھ ازلی ہے نہ آفاقی اور نہ ہی فطری۔ یہ سب کچھ ایک تعمیر (Construct) ایک تشکیل / تنظیم ہے، جسے زبان کی معنی بخیزی نے قائم کیا۔

زبان کی معنی بخیزی اور تعمیر کے حوالے سے نو کو نے بہت بنیادی نوعیت کا کام کیا ہے۔ جنس کی تاریخ پر اپنی کتاب میں اس نے نظام کلام (Discourse) کو جنس کی ان صفات کا ذمہ دار ٹھہرایا ہے، جو اس موضوع کے متعلق کھلی صدیوں میں قائم ہوا، یعنی اب ہم جس چیز کو 'جنس' کہتے یا سمجھتے ہیں، اسے مصنفین کی تحریروں، ڈاکٹروں کی رپورٹوں اور مشاہدات اور مصلحین کے فرمودات نے تشکیل دیا ہے۔ دیوانگی اور جرم و سزا کے متعلق، اس کے سوئٹ کی نوعیت بھی یہی ہے۔ دانش وری کے متعلق اپنی کتاب The order of things میں اپنی تحقیق کے موضوع کا تعین کرتے ہوئے نو کو نے کتاب کے انگریزی ایڈیشن میں وضاحت کی ہے کہ اس کا مقصد بولنے والے کے کھلے فکروں سے یا ان کے کلام کی ساخت کے حوالے سے کسی موضوع کے نظام کلام (Discourse) کا مطالعہ نہیں، بلکہ وہ تو ان اصولوں کو دریافت کرنا چاہتا ہے، جو کسی نظام کلام کے قیام میں فعال ہوتے ہیں۔ اور اس کی تحقیق کا ماحصل یہ ہے:

”حیرت ہے کہ آدمی۔۔۔۔۔ جسے معصوم لوگ سڑاؤ کے زمانے سے قدیم ترین

موضوع تحقیق تصور کرتے ہیں۔۔۔۔۔ اشیاء کی تنظیم میں ایک طرح کو ہذا اور ازا

(with) سے زیادہ نہیں یا بہر حال وہ ایک نظم و ترتیب (Configuration) ہے، جس کے خط

وخال دانش کے میدان میں اس کو ملنے والے نئے مقام نے تعین کیے ہیں۔۔۔

۔۔۔۔۔ یہ سوچنا بہر حال راحت اور گھر سے اطمینان کی بات ہے کہ انسان ایک

بالکل نئی ایجاد ہے۔ ایک ہیئت، شے (figure) جو ابھی دو صدی بھی پرانی نہیں۔ ہمارے

علم میں ایک نئی حکم، اور جیسے ہی دانش نئی ہیئت دریافت کرے گی، یہ پھر جلد ہی معدوم

ہو جائے گا۔“

ظاہر ہے اس مشاہدہ پر تفصیلی گفتگو ہونی چاہیے، جو ابھی ہماری زبان میں شروع بھی

نہیں ہوئی اور جب ہوگی تو اس تصور سے خوف آتا ہے کہ ”ساحلی سمندر کی ریت پر نقش“ جیسے اس آدمی کے محو ہو جانے کے خیال کا ہمارے دانشوروں پر کیا اثر ہوگا۔

زبان، خود کو، اپنے زمانے کو اور اپنے عرصے حیات و تہذیب کو جاننے کا تقاضا دیتا ہے، بالکل ایسے ہی جیسے ہم اپنے ماضی کو صرف اور صرف زبان کے ذریعہ جانتے ہیں۔ ہمیں یا ہمارے زمانے کو تشکیل دیتے ہوئے، زبان خود ہمارے ساتھ کیا سلوک کرتی ہے، ہم نے اس پر کبھی غور نہیں کیا۔ زبان ہماری دانش اور بصیرت کا وسیلہ ہی نہیں، ہمارے علم کی حد بھی ہے۔ یہ ہمارے لیے وہ ناظر قائم کرتی ہے، جس میں کوئی واقعہ یا صورت حال با معنی بنتے ہیں۔ یہ ہمارے افکار کی تشکیل اور ان کی تنظیم کرتی ہے، ہمیں شے اور واقعہ یا صورت حال کے معنی کا شعور دیتی ہے اور سب سے اہم یہ کہ اپنے اجزاء کے ارتباط کے ذریعہ ہمیں امکانات کے لامحدود سے مربوط کرتی ہے۔

زبان نشانات کے درمیان کتاب، پھر فرائیگی، ترجمانی اور تعبیر کی منزلوں سے گزر کر تشکیل کے منصب پر فائز ہے۔ اس نے ہماری دانش کے نئے علاقے اور ان کے نئے روابط قائم کیے ہیں تو کیا محب کہ جب دانش کے نو دریافت علاقوں کی سرحدیں بدلیں تو آدمی کی وہ تعریف بھی اپنا مفہوم بدل لے جو بقول نو کو گزشتہ دو سو برس میں قائم ہوا ہے۔

اس بحث کے آخر میں کہنے کی بات یہ ہے کہ دانش حاضر، فطرت پر تہذیبی تعبیر کو تاریخ یا توارث پر ساخت / وضع کو معنی پر معنی خیزی کو اس لیے فرائیگی پر تعبیر یا ترجمانی کو اور زبان کے ترسیلی کردار پر اس کی تشکیلی قوت کو ترجیح دیتی ہے۔ اس کے نتیجہ میں اب انسان کے طرز وجود اور اس کے تہذیبی مظاہر پر ایک بالکل نیا نظام کلام (Discourse) قائم ہو گیا ہے۔ اس صورت میں اب ہمارے لیے یہ ممکن نہیں رہا کہ ہم لاپ کو بھی اس کی سماجی تاریخ یا فرائیگی اور ترسیل جیسے تصورات کی روشنی میں پڑھ سکیں۔ مگر نئے نظام کلام کے مضمرات ہم پر اب تک پوری طرح واضح نہیں ہیں تو کیفیت یہ ہے کہ ہم دانشوری کی اپنی گزری ہوئی تاریخ پر حرص و حسرت اور معاصر فکر کے جب پر حیرت کے درمیان معلق ہیں اور یہ ایک تشویش ناک صورت حال ہے۔

حسن عسکری! ایک دانشور

دانشوری کی کوئی قابل قبول، جامع تعریف بیان کرنا یا چند صفات کے ذریعہ اس کے حدود کی نشان دہی شاید ممکن نہ ہو۔ کیونکہ جن تصورات کی مدد سے دانشوری کی تعریف بیان کی جائے گی، وہ تصورات خود محتاج تعریف ہوں گے۔ مثال کے طور پر اگر کہا جائے کہ ”عقل کی روشنی میں اشیاء اور مظاہر کو دیکھنا اور غیر جانبداری سے کسی نتیجہ تک پہنچنا، دانشوری کی بنیاد ہے“ تو پہلی مشکل یہ ہوگی کہ عقلیت پسندی اپنے محدود معنی میں ایسا کوئی جامع اور ہمہ گیر تصور نہیں جسے دانشوری کا ہم معنی قرار دیا جائے۔ عقل کی نارسائیاں ہم بار بار دیکھ بھی چکے۔ مشرقی شعروادب کی روایت میں عقل کے تئیں متنی روپے سے بھی ہم خوب واقف ہیں۔ محسوسات کی مادی دنیا سے سروکار کے سبب ”عقلیت پسندی“ ایک متنی قدر کی حیثیت سے ہمارے شعور کا حصہ ہے۔ علم و آگہی کو جس سیاق و سباق میں حجاب اکبر کہا گیا ہے، وہ ایک لمحہ فکریہ ہے۔ اکابر صوفیاء کے علاوہ نوابائے راز کے محرم، علامہ الرحمن بھی علم و اطلاع کو کچھ زیادہ اہمیت نہیں دیتے۔ اردو میں دانشوری کی روایت کے اہم نام، غالب اور اقبال کے کلام میں بھی عقل و دانش کے تئیں تخفیف کا رویہ مسلط پر نمایاں ہے۔ یہ اشعار، محض انداز بیان کی دکھائی کے بجائے اپنی کیفیت کے سبب، عرفان کی منزل معلوم ہوتے ہیں۔

لذت دانش نطق و نفع عبادت معلوم ذود یک ساغر غفلت ہے، چہ دنیا و چہ دیر
اسد جمعیت دل، در کنار بے خودی خوشتر دو عالم آگہی، ساواں یک خواب پریش ہے
ہیں اہل خرد کس روش خاص پہ نازاں پا بستگی رسم و رو عام بہت ہے

اردو میں دانشوری کی روایت کے گل سرسبد، فلسفی اور مفکر ہمارے شاعر مشرق کے کلام میں تو علم و عقل دونوں کی نارسائی کو اس توatr سے بیان کیا گیا ہے کہ ان کا سارا کلام، عشق و عقل کا رزم نامہ معلوم ہوتا ہے۔

تیری نظر میں ہیں تمام میرے گزشتہ روز و شب مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم فضلی بے لطف
تازہ میرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب
عقل حیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے عشق بے چارہ نہ ملا ہے، نہ زاہد، نہ حکیم
دانشوری دراصل ایک منصب جلیل اور عطیہ خداوندی ہے جو عقل و خرد سے بالاتر اور ممتاز ہے۔

اسی طرح علوم و فنون کا ذخیرہ اور معلومات کا انبار بھی دانشوری سے علاقہ نہیں رکھتا، ورنہ اپنی بسیار فنی کے سبب اردو کے بہت سے لکھنے والے دانشوروں کے ذمے میں شمار ہوتے۔ دانشوری کی یہ بہتات خود خلاف عقل ہے۔ کسی فن میں مہارت یا غیر معمولی شہرت بھی دانشوری کی ضمانت نہیں۔ دانشوری قدرت کا وہ گراں بہا عطیہ ہے جو بہت عام نہیں۔ ہر پناہ کا لکھا شخص دانشور نہیں ہوا کرتا۔ دانشوری وہ ملکہ یا داعیہ ہے جو محسوس مظاہر کے پس پردہ حقیقت تک رسائی حاصل کرتا ہے، روشن ضمیری یا صاحب نظری، دانشوری کا امتیاز ہے۔ صاحب نظری کی ایک فوری شناخت تو غالب نے بیان کر دی ہے۔

ہاں مہاوین اے پدر، فرزند آذر را نظر

ہر کس کہ خدا صاحب نظر، دین بزرگاں خوش نہ کرد

دانشوری کی دوسری شناخت، رعایت اور تنگ نظری سے اجتناب ہے۔ دانشوری، دوسروں کے خیالات کا احترام کرتی ہے، اختلاف رائے کو خوش دلی سے قبول کرتی ہے، بردباری اور بردبار تحمل، دانشوری کی مخصوص شناخت ہے۔ دانشوری ایک مخصوص فنی سطح سے عبارت ہے جہاں اندھی تقلید، جذباتیت اور خود پسندی کی گنجائش نہیں ہوتی۔ دانشور کسی رویے کو محض اس لیے قبول نہیں کرتا کہ وہ نیا ہے، کسی خیال کو محض اس لیے اہمیت نہیں دیتا کہ وہ سائنس دانج الوقت ہے۔ دانشوری ایسی بصیرت ہے جو انکار خیالات کی چکا چوند سے حواس باختہ یا

مرحوب ہونے کے بجائے اس کے غلبہ و تاغیبت کو پرکھتا ہے اور پورے اعتماد سے اسے قبول یا رد کرتا ہے۔

کسی نظریے یا عقیدے کے تئیں گونگو یا متذبذب کا رویہ، دانش وری کے منافی ہے۔ دانش ور، عام دینی سطح کے انسانوں سے اس اعتبار سے ممتاز ہوتا ہے کہ اس کے خیالات، جانب داری، مرحوبیت یا جذباتی وابستگی کے بجائے، بصیرت کی شفاف روشنی میں تشکیل پاتے ہیں۔ بصیرت اپنی ماہیت میں، تجزیہ کار اپنی عقل سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ عقل بہر حال رنگ، نسل، ماحول یا مخصوص عقیدے کے حلقہ اثر سے آزاد نہیں ہوتی۔ یہی دائرہ اس کی جولا نگاہ ہے جسے توڑنا عقل کی دست رس میں نہیں۔ دانشوری کی اساس بصیرت پر ہوتی ہے جو اسے معلومات کے ذخیرے یا انصافی علم و فضل سے متاثر کرتی ہے۔ عقل اس دایمہ یا ملکہ سے محروم ہے جو بصیرت یا حکمت کا خاتمہ ہے۔ قرآن نے اسی حکمت یا دایمہ کو خیر کثیر سے تعبیر کیا ہے۔ ”ومن ہوئی الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً“۔

دانشوری کے سلسلہ میں ایک آخری بات یہ کہ اس کی علامات میں ایک نوع کی بے اطمینانی اور تلاش حق کے لیے ایک نوع کا اضطراب بھی ہے، جو اسے جہن سے بیٹھنے نہیں دیتا۔ آشوب آگئی، دانشوری کے خواص میں شامل ہے۔ کسی خیال کو آخری، حتمی یا ناقابل تردید سمجھ کر مطمئن ہو جانا اور اسے سینے سے لگائے رکھنا، دانشوری کے منافی ہے۔ حکیم جستجو کا عمل، دانشوری کے لوازمات میں ہے۔ اطمینان کو غالب نے ارباب غفلت کی خدا داد آسائش بھی کہا ہے۔ شعر کی داخلی ساخت میں شہر کی خلیف آمیزش نے، آسائش کے مفہوم میں ایک نئی جہت شامل کر دی ہے۔

رنگ ہے آسائش ارباب غفلت پر اسد

بچ و تاب دل، نقیب خاطر آگاہ ہے

یہ بچ و تاب، دانشوری کی پہچان ہے۔ سچے فنکار کی خصوصیات میں ایک بڑی خصوصیت حمد حسن عسکری نے یہ بھی بتائی ہے کہ وہ فن کو محض تسکین کا وسیلہ نہیں مانتا۔ بلکہ ”اپنے آپ کو جاننے کے سلسلہ میں جو درد اٹھانا پڑتا ہے، اسے جان بوجھ کے اور خوشی خوشی

قبول کرتا ہے۔ شاعر کی عظمت اس بات میں نہیں کہ اُس نے شعر کہہ کر اپنی نفسیاتی الجھنوں پر فتح پائی اور منگسل سکون حاصل کر لیا، اس کی بڑائی تو یہ ہے کہ درد سے بھاگنے کے بجائے اُس نے درد کو کلیجے سے لگا رکھا ہے۔ (ادب یا علاج الغریب مشمولہ ستارہ یا بادبان، ص ۳۳)

دانشور تو رسوم و قیود کا پابند ہوتا ہے نہ ہی مانگے کے آجائے سے اپنے درد بام روشن کرتا ہے بلکہ وہ روایتی تصورات پر از سر نو غور کرتا اور انہیں ایک نئی ترتیب اور تناظر میں دیکھنے کی کوشش کرتا ہے۔ علوم و فنون کی معلومات کا ذخیرہ ہونے کے بجائے، دانشور کی فکر کثیر البہات اور اس کی نظر، معلومات کی گہرائیوں میں اتر جانے والی ہوتی ہے۔ اُس کا دماغ روشن اور فکر بالیدہ ہوتی ہے۔

اردو کے سیاق و سباق میں دانشوری کے آثار کو نشان زد کرنا ایک مشکل مرحلہ ہے۔ نقطہ گفتی کے چند نام ہیں جن کی تحریروں میں دانشوری کے آثار نمایاں ہیں۔ ان تحریروں کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ ان میں محاصرہ فکری روپنے یا دانش حاضر پر سوالیہ نشان قائم کیا گیا ہے۔ ہوا کے رخ پر تن آسانی کے ساتھ چلنے کے بجائے، ہوا کے رخ کو بدلنے کا جو حکم اٹھایا گیا ہے۔ غالب، سرسید اور علامہ اقبال کے ساتھ اس سلسلہ کا ایک قاطبی ذکر نام محمد حسن عسکری کا بھی ہے، جن کی تحریروں میں وہ چمک دکھائی دیتی ہے جو روایتی تصورات کو اپنی بصیرت کی روشنی میں از سر نو پرکھتی اور مسئلہ کی تہ تک اتر جاتی ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ دانشور کے خیالات اعتراض سے بالاتر ہوتے ہیں۔ غالب کا معاملہ تو یہ ہے کہ خود انکے زمانے سے لے کر یگانہ چنگیزی تک غالب فکری کی مستقل تاریخ موجود ہے۔ اقبال کی خودی اور سنی ہیمن کو قوت پرستی اور فاشزم سے تعبیر کیا گیا۔ سرسید کا معاملہ تو اور بھی بے مکافہ تھا کہ نیچری، کافر اور ابن الوقت کے القاب سے نوازے گئے اور سلیم احمد نے تو ”سز پائی نو سرسید“ لکھ کر سرسید کی عقلیت پسندی اور مخصوص مذہبی فکر کو بداف ملامت بتایا ہے۔ لیکن ان سب کے باوجود کہنے کی بات یہ ہے کہ ان کے اذہان متحرک اور فعال تھے۔ ان کی شخصیت میں کرشماتی دلاویزی تھی۔ ان کا ادب وقتی مسائل کے ساتھ بے معنی ہو جانے کے بجائے آج بھی فکر انگیز ہے۔

دانشور اپنے رویے اور مظاہر کے تئیں اپنے طرز فکر سے پچھتا جاتا ہے۔ محمد حسن عسکری کی تحریریں اتنی کثیر الجہات اور معنی خیز ہیں کہ انھیں پڑھ کر قاری کا خود ساختہ نظام درام برام ہو جاتا ہے، اور حقائق یکسر نئے ابعاد کے ساتھ ذہنی افق پر طلوع ہوتے ہیں۔ ادبی تنقید کے علاوہ عسکری صاحب کی ثقافتی، سماجی اور عظیم سیاسی نوعیت کی تحریریں اگر پیش نظر ہوں تو اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا ذہن، کس سرعت سے معاملات کی تہہ تک اترتا اور مسئلہ کی مختلف جہات کا احاطہ کرتا ہے۔ ان کی ویڈیویوں کا دائرہ کس قدر وسیع ہے اور ان کے سروکار کتنے متنوع ہیں۔ اس کا کسی قدر اندازہ ان کے مقالات کے مجموعوں سے ہوتا ہے۔ شیماء مجید کے مرتب کردہ ”مقالات حسن عسکری“ کی فقط فہرست دیکھی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اردو کے نقادوں کے برعکس ان کی شخصیت کتنی پہلو دار تھی۔ مقالات کی پہلی جلد تو ادبی تحریروں کے لیے مخصوص ہے جس میں مشرق و مغرب کے ادب کا یکساں اعتماد سے محاکمہ کیا گیا ہے۔ ان مضامین کے پڑھنے کے بعد مسئلہ زیر بحث کے نئے نئے پہلو یکے بعد دیگرے کھلتے چلے جاتے ہیں۔ فہرست مقالات کے بعض عنوان ملاحظہ ہوں۔

خیر البشر کا نظریہ ادب، ہمارے ادیب اور جذبات کا خوف، اردو تنقید اور حجاب اکبر، راس بوکی خود آگاہی، بام حرم کا نیا کھوتر، اندر سے ڈیڈ کا تازہ ترین ناول، روح کی تلاش، اقبال اور موسیقی دروازے کی شاعری وغیرہ۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ فرانسیسی یا دیگر مغربی ادبیات پر اظہار خیال کرتے ہوئے، کسی مرعوبیت کے بجائے عسکری صاحب نہایت اعتماد سے آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر گفتگو کرتے ہیں۔ اور اکثر تو شمس الرحمن فاروقی جیسے ہوش مند اور باخبر نقاد کے بھی ہاتھوں کے طوطے اڑ جاتے ہیں کہ مطالعے اور استنباط نتائج کی ہر سطح میں ہو سکتی ہے۔

عسکری کی دانشوری کا زیادہ بہتر ثبوت مقالات کی دوسری جلد میں ملتا ہے، جس میں ادبیات کے بجائے سیاست، ثقافت، مذہب، لسانیات اور دیگر فنون لطیفہ سے بحث کی گئی ہے۔ انسانی زندگی کے ان اہم شعبوں پر عسکری کی دست رس قاری کو حیرت میں ڈال دیتی ہے کہ تاریخ، موسیقی، مصوری اور فلموں تک سے عسکری کی غیر معمولی واقفیت،

انہیں کا حصہ ہے۔ تجربے کے طور پر اردو رسم الخط سے متعلق فقط چند صفحات پر مشتمل ان کی تحریر پڑھ کر دیکھیے۔ اندازہ ہوگا کہ رسم الخط کے موضوع پر بے شمار تحریروں میں عسکری کے خیالات کیوں ممتاز اور ان کی دانشورانہ فکر کے آئینہ دار ہیں۔ رسم الخط کو مابعد الطبیعیاتی پس منظر میں دیکھنا، اس کی تہذیبی اور علامتی معنویت سے بحث کرنا، عسکری کے لیے ہی ممکن تھا۔ ان تحریروں سے اختلاف کے باوجود اس غیر روایتی طرز فکر کی معنویت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ عسکری کی تحریروں میں صلابت اور استحکام کے ساتھ جو دلکشی ہے، اُسے دانشوری کا مظہر سمجھنا چاہیے۔

جنوری 1933ء تا نومبر 1957ء جھلیاں کے عنوان سے عسکری نے ماہنامہ ساقی کے لیے جو کالم لکھے ہیں، ان سے بھی مشرق و مغرب کے معاصر ادبی رویوں پر ان کی دسترس کا اندازہ ہوتا ہے۔ جھلیاں کا دوسرا حصہ بھی ”تخلیقی عمل اور اسلوب“ کے نام سے ٹیپس اکیڈمی لاہور سے 1989ء میں شائع ہو چکا ہے۔ جھلیاں کے مقدمہ میں سلیم احمد نے دلچسپ لیکن فکر انگیز بات کہی ہے کہ:

”جھلیاں پڑھ کر آپ کو محسوس بھی نہیں ہوگا کہ آپ اپنے زمانے کی روح کا مطالعہ کر رہے ہیں۔ ہماری زندگی کیسی تھی، اب کیا بن رہی ہے اور آئندہ کیا بنے گی؟ اس کا جتنا احساس جھلیاں میں موجود ہے، مجھے تو اردو کی کسی تحریر میں نظر نہیں آتا۔ انہیں پڑھ کر میری توجہ اتنی بڑھ جاتی ہے۔ میں اپنے آگے پیچھے زیادہ دیکھنے لگتا ہوں۔“

(مقدمہ: جھلیاں اسلم احمد ۶)

آدمی اور انسان، ستارہ یا بادبان کے علاوہ وقت کی راگنی پار پار چڑھی جانے والی کتاب ہے۔ اندازہ ہوتا ہے کہ عسکری صاحب کے مسائل اور ان کا سروکار ہمارے ادیبوں سے کس قدر مختلف ہے۔ ادبی مسائل کو، تہذیب، ثقافت اور مابعد الطبیعیاتی حوالوں سے دیکھنے کی ایسی مثال اردو میں نایاب ہے۔ ابن عربی اور کر کے گار، ادب میں صفات کا استعمال اور جدید عورت کی پرانی، اس مجموعے کے فکر انگیز مضامین ہیں۔ روایت کے قصور پر مسلسل تین مضامین، عسکری صاحب کی بنیادی فکر کا شگفتہ نامہ کہے جاسکتے ہیں۔ روایت کیا ہے؟ اردو

کی ادبی روایت کیا ہے؟ اور اردو ادب کی روایت چند تصریحات وہ مضامین ہیں جو ہمارے ادبی ورثے کو ایک نیا تناظر فراہم کرتے ہیں۔ اور جن کی روشنی میں شعر و ادب کی نئی معنویت کھلتی ہے۔ ان تحریروں میں وہ روشنی موجود ہے جسے دانشوری کی علامت کہا جاسکتا ہے۔ آج ہمارے زمانے میں دانشوری نے کیا شکل اختیار کر لی ہے اور کن صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے؟ اُس سے ہم سب واقف ہیں۔ ادبی منظر نامہ پر جو رونق اور چہل چل نظر آتی ہے، اس کے پیش نظر تو بس یہی کہا جاسکتا ہے ۔

بھرے ہیں جس قدر جام و سہو سے خانہ خالی ہے



دانش وری کی روایت اور شبلی نعمانی

(مکاتیب کے حوالے سے)

اردو میں دانش وری کی روایت کا مطالعہ اگر تاریخی طور پر کیا جائے تو یہ روایت زیادہ قدیم اور مستحکم نظر نہیں آتی۔ اردو کے کلاسیکی سرمایہ ادب پر فکری رنگ کے مقابلے تقلیدی رنگ غالب رہا ہے۔ اس کی وجہ متعدد ہو سکتی ہیں۔ ظاہر طور پر سب سے بڑی وجہ تعلیمی نظام کا مذہب کے زیر اثر ہونا اور تعلیم کا مقولات تک محدود ہونا ہے۔ مقولات کی تعلیم اگر کہیں نظر بھی آتی ہے تو وہ عقل و دانش، فہم و ذکا، اور اک حقائق اور روشن خیالی کے فروغ کے لیے نہیں بلکہ مذہبی مناظروں اور تحریری مناقشوں و مباحثوں میں فریق مخالف کو زیر کرنے اور اپنے عقائد اختیار کردہ کو صحیح و معتبر ثابت کرنے کے لیے ہی معلوم ہوتی ہے۔

دوسری بڑی وجہ یہ بھی رہی کہ ادب پر عرصہ دراز تک شاعری ہی کا تسلط رہا اور اس تسلط کا ایک اہم واسطہ غزل رہی۔ کلاسیکی غزل جو اس دور کے معاشرے کے توہمات و تعصبات، مروجہ اقدار و جذبات اور مذہبی معتقدات سے کہیں بالواسطہ اور کہیں بلا واسطہ چھیڑ چھاڑ کرتی نظر آتی ہے اور غزل کا شاعر انسانی زندگی کے رشتوں اور معاملات درون پر وہ کو پیش کرنے میں بھی کسی طرح کی جھجک یا شرم محسوس نہیں کرتا تھا۔ یہ ظاہر یہ ایک آزادانہ رویہ تھا، لیکن اس غزل کی بنیاد سراسر جذبات اور تخیلات پر تھی۔ اس میں فکر و تعلق کی وہ کارفرمائی نہیں تھی جو افکار و نظریات کی کوئی نئی دنیا آباد کر سکے۔ یہ غزل تقلید کے حصار ہی میں قید رہ کر ادب پر

اجارہ داری ثابت کرتی رہی۔

انیسویں صدی عیسوی میں جب ہندوستان میں سماجی بیداری کے اثرات ہندوستانی نشاۃ ثانیہ کی صورت میں ظہور پذیر ہوئے تب اردو میں علمی نثر کا سلسلہ شروع ہوا۔ اسے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستانی نشاۃ ثانیہ کے ظہور و شیوع کے ساتھ اردو میں دانش وری کی روایت کے آثار بھی ہو پیدا ہوئے۔ بالاتفاق اردو کے پہلے دانش ور سرسید احمد خاں (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) ہیں۔ یہ وہی سرسید احمد خاں ہیں جو انگریز سرکار کی ملازمت میں ہونے کے باوجود ۱۸۵۷ء سے پیشتر انتہائی قدامت پرست تھے۔ اس حقیقت کا ثبوت اُن کی ابتدائی تصانیف ہیں! لیکن کے موضوعات، ترتیب و تنظیم، پُر تکلف و پُر شکوہ زبان و اسلوب سے اُن کی قدامت پسندی کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ سرسید احمد خاں سے پیشتر مرزا غالب (ف ۱۸۶۹) آنے والے وقت کی آہٹ کو محسوس کر چکے تھے، اور آئین اکبری (اول ۱۸۵۶ء) کی تقریظ میں انھوں نے اس کا اظہار بھی کیا تھا، جسے سرسید نے اس وقت ناپسند کیا تھا۔ اس طور غالب وقت کے تقاضے کو سمجھنے اور ہوا کے دُرخ کو محسوس کرنے میں سرسید سے دو قدم آگے رہے۔ بعد میں انھوں نے غزل کو فکری فضا سے ہٹا دیا۔ غالب کی اس عقلیت زدگی نے بقول پروفسر آل احمد سرور، ”اردو شاعری کو ایک نیا ذہن عطا کیا۔“

اٹھارہ سو ستاون عیسوی میں ہندوستان پر انگریزوں کے مکمل اقتدار میں آ جانے کے بعد ہی سرسید کو یہ احساس ہوا کہ ہندوستانیوں، خصوصاً مسلمانوں کی فوز و فلاح کا راستہ نئے حکمران ملک سے رشتہ بگاڑتے جوڑنے، اُن کے تعلیمی نظام کو اختیار کرنے اور ان کی ایجادات و اختراعات سے مستفیع ہونے ہی میں ہے۔ لہذا انھوں نے قوم کی فلاح کا راستہ تعلیم جدید کے صیغہ میں تلاش کیا۔ ان سلسلے میں انھوں نے جو بھی عملی اقدامات کیے وہ ہماری معلومات میں ہیں۔

سرسید اور رفقاء سرسید نے علمی، ادبی اور تعلیمی میدان میں جو خدمات انجام دیں، اُن کے جو نتائج برآمد ہوئے اُن برآمدہ نتائج کو سرسید تحریک سے علیحدہ کر کے دیکھنا مناسب نہیں ہوگا۔ سرسید تحریک کے مثبت و منفی اثرات اس وقت کی تعلیم، تہذیب، معاشرت اور

سیاست پر مرتب ہوئے، ان اثرات میں سرسید کی دانش وری کا فرما رہی۔

سرسید کی ”فوج کے ایک ہی گرای پیلوٹان“، شبلی (ف ۱۹۱۳ء) بھی تھے، جن کی علمی ترقی اور فکر و نظر کی تبدیلی میں سرسید کے اثرات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ تقریباً سولہ سال (۱۸۸۳ء تا ۱۸۹۶ء) سرسید کے ساتھ رہے۔ اور سرسید کے تعلیمی مشن کی اشاعت میں بھی حصہ لیتے رہے، جس کا ثبوت کالج میں کی گئیں ان کی تقریریں اور پڑھی گئیں متعدد نظمیں ہیں۔ سرسید کی وفات (۱۸۹۸ء) کے بعد انھوں نے علی گڑھ چھوڑ دیا۔ اور اپنے عملی اقدامات کے لیے علیحدہ راستے تلاش کیے۔ سرسید کی طرح انھوں نے بھی علم و ادب، تعلیم اور سیاست پر دانش و روانہ اثرات مرتب کیے۔

سرسید اور شبلی دونوں قدامت سے جدیدیت تک آئے تھے۔ دونوں کے یہاں دانش وری علم کے راستے سے آئی تھی۔ لیکن سرسید اور شبلی کی عملی سوچ میں نمایاں فرق ہے۔ شبلی علم میں ڈوب کر زندگی کا سراغ پانے کی کوشش کرتے ہیں جب کہ سرسید احتیاج علم کے ساتھ دنیوی فلاح کی راہ بھی تلاش کرتے ہیں۔ ایک کا نقطہ نظر پہلے علمی پھر عمل اور دوسرے کا نقطہ نظر اول عملی بعدہ علمی تھا۔ یہی وجہ ہے کہ سرسید کے یہاں جدید کاری اور مغرب کاری میں فرق محسوس نہیں ہوتا۔ وہ مذہب کو چھوڑ کر زندگی کے تمام معاملات، تعلیم، تہذیب، معاشرت، کلچر، سیاست علم و ادب میں مغربی طریق کار کو پسند کرتے اور اسی کی ترغیب دیتے تھے۔ وہ مذہب کی تعبیر بھی حالات زمانہ کے موافق کرتے تھے۔ سرسید اور فقائے سرسید کی مسابقت سے بالفاظ دیگر ”سرسید تحریک“ سے ماضی کو مسترد کر دینے اور اس کو خطر پارینہ سمجھنے کی شعوری زد کا پتا چلتا ہے۔ یعنی: ”چلو تم ادھر کو، ہوا ہو جدھر کی۔“ اس کے برخلاف شبلی کے یہاں ماضی کا زبردست عرفان ملتا ہے۔ وہ ماضی پر اصرار نہیں کرتے اور نہ جدید کاری سے متوجش ہوتے ہیں، بلکہ وہ:

اول: جدیدیت اور مغربیت میں امتیاز کرتے ہیں۔

دوم: قدامت اور مشرقیت کے فرق کو محسوس کرتے ہیں۔

سوم: دونوں کی خوبیوں اور خامیوں کو نظر میں رکھتے ہیں۔

چہارم: جدیدیت اور قدراست کو ایک دوسرے کی ضد نہیں سمجھتے۔

اس طور پر جدیدیت کی خوبیوں سے واقفیت بہم پہنچا کر مشرقیت کی اصلاح تجویز فرماتے ہیں اور مشرقیت کی خوبیوں سے باخبر ہو کر جدیدیت کے نقصان سے مطلع کرتے ہیں۔ بقول شیخ محمد اکرام:

اُن کو یقین آتا گیا کہ قومی مسائل کا حل قدیم یا جدید سے نہیں بلکہ جدید آمیز قدیم سے ہوگا اور اس خیال کو انھوں نے عہدہ میں عملی صورت دینی چاہی۔ فی قصہ یہ اقدام نیک تھا۔ (شعلی نامہ۔ مطبوعہ لکھنؤ سنہ ۱۹۹۹ء)

شعلی نے سرسید کے ساتھ رہ کر یہ محسوس کر لیا تھا کہ ہندوستانی مسلمانوں کی ذاتی قیادت ابھی علماء کے ہاتھوں میں ہے۔ انھوں نے عہدہ کی ایک ابتدائی تقریر میں کہا تھا:

”قوم کی زندگی کا بہت بڑا حصہ اب بھی ملائی کا حق ملکیت ہے اور وہی اس حصہ کی فرماں برداری کے کامل الاختیار ہو سکتے ہیں۔ (حاشیہ شعلی نامہ، ص: ۲۰۲)

ایک خط میں مولانا ابوالکلام آزاد کو لکھتے ہیں:

آپ کو اب زیادہ مولویت کی صورت میں رہنا چاہیے۔ اس سے بہت اچھے اچھے کام لے سکتے ہیں۔

(خط نمبر ۱۳، بکچر ۲۴ جون ۱۹۱۰ء۔ مکاتیب شعلی اعظم گڑھ، ۱۹۶۶ء، ص: ۲۷۱)

شعلی کی نظر میں علما کیلئے جدیدیت نہیں بن سکتے۔ قوم کے ذہن میں اُن کا جو تصور مستحکم ہو چکا ہے انھیں اس کا ہر حال میں لحاظ رکھنا ہوگا، خواہ دنیا کتنی ہی جدید ہو جائے۔ اگر علما کیلئے جدید ہو جائیں گے تو قوم انھیں مسترد کر دے گی۔ اور اُن کی اختیار کردہ جدت معاشرے میں فکری انتشار کا سبب بنے گی۔ اسی لیے انھوں نے اعتدال کا راستہ اختیار کیا۔ عملی طور پر انھوں نے کوشش کی کہ آئندہ علما کی جو کھپ تیار ہو وہ زمانہ کے تقاضوں سے پوری طرح باخبر ہو۔ وہ اولوالعزم، حریت پسند اور اعتدال پسند ہو۔ علوم و فنون میں مہارت تامہ رکھنے کے ساتھ ساتھ اور اک حقائق کا بھی شعور رکھتی ہو۔ اپنے عہد کی سرچہ زبانون اور لٹریچر سے واقف ہو، ملک اور بیرون ملک میں ہونے والی علمی تحقیقات سے باخبر ہو، قدیم انکار و نظریات کا عرفان اور عصری

علوم و افکار کی آگہی رکھتی ہو۔ مسلمانوں کی علمی، ادبی اور فنی تاریخ سے واقف ہو اور علمی بنیادوں پر تہذیبِ تمدن، سیاسیات حاضرہ، مذہبی، معاشرتی اور فنی مسائل کے حل کے لیے کوشاں ہو۔

شعلی نے ذاتی طور پر علما کو متحدہ کرنے، نصابِ تعلیم میں نئی راہیں نکالنے، اشاعتِ اسلام کے لیے تدبیریں اختیار کرنے، عورتوں کو تعلیم سے آراستہ کرنے، تصنیفی و تالیفی مشاغل کو فروغ دینے، سیاسیات میں حصہ لینے، ہندو مسلم اتحاد کو فروغ دینے، قومی معاملات و مسائل و مسائل کو حل کرنے، نئے افکار و نظریات سے استفادہ کرنے اور قوم میں آزادی کا جوش پیدا کرنے میں جو مخلصانہ اور سرفروشانہ جدوجہد کی اس نے قوم کے خیالات میں ایک انقلاب برپا کر دیا۔ مخالفتوں کے باوجود حالات و واقعات نے اُن کا ساتھ دیا اور وہ اپنے مشن میں کامیاب ہوئے۔

سطر ذیل میں شعلی کے مکاتیب سے چند اقتباسات پیش کیے جا رہے ہیں جن سے اُن کی دانش ورانہ بصیرت و بصارت پر روشنی پڑتی ہے:

”مفسوس ہے کہ عربی تعلیم کا بیانہ یہاں (مستطیعہ میں) بہت ہی چھوٹا ہے اور جو طرحے تعلیم تھا اس میں یورپ کا ذرا پر تو نہیں۔ جدید تعلیم و صنعت کے ساتھ ہے لیکن دونوں کے حدود جدا جدا رکھے گئے ہیں اور جب تک یہ دونوں ڈاڑھے نہ ملیں گے، اصلی ترقی نہ ہو سکے گی۔ یہی کمی تو ہمارے ملک میں ہے جس کا ردنا ہے۔“

(بنام سر سید احمد خاں مکتوبہ ۱۵ جون ۱۸۹۲ء)

مسلمانوں پر مفسوس ہے کہ مذہبی عقائد و باتوں کو اختیار کرتے ہیں، نہ پرانی سے کام لیتے ہیں۔

(بنام علیہ حکیم فیضی، مکتوبہ قیاساً ۱۹۱۱ء)

”یہاں اگر میرے تمام خیالات مضبوط ہو گئے۔ مظلوم ہوا کے انگریز کی خواہش فرقہ نہایت مکمل فرقہ ہے۔ مذہب کو جانے دو۔ خیالات کی وسعت، سچی آزادی، بلند ہمتی، ترقی کا جوش برائے نام نہیں۔ یہاں ان چیزوں کا ذکر تک نہیں آتا۔ بس خالی کوٹ چٹون کی نمائش کاہ ہے۔ ہمارے شہر کے خوشخیز کے مجھ کو بی، اے کی نسبت یہ خیال دلاتے تھے کہ وہ مذہبی باتوں کو تمام تر ضعیف ثابت کر دیں گے۔ لاجعل والا۔ وہ غریب تو زمین کی

حرکت بھی کچھ نہیں سکتے۔“ (ہمام مولوی محمد مسیح مکتوبہ 1882ء)

”اشاعت الاسلام ایک ہلکا خاکہ ہے۔ میرا نصب العین ایک مذہبی عام انجمن ہے۔ عہدہ ہو سکتا تھا۔ لیکن وہ مولویوں میں پھنس گیا اور یہ فرقہ بھی وسیع انجمن اور بلند سمت نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ اب تمام تفرقہ ہائے باہمی کے نظر انداز کرنے کا وقت ہے۔“

(ہمام محمد ریاض حسن۔ مکتوبہ 18 مارچ 1912ء)

”عہدہ کا مقصد اسلام کی حمایت اور علوم دینی کا بچا ہے لیکن نہ اس طرح کہ جو پرانے خیال کے مولوی چاہتے ہیں۔ پس گویا عہدہ مذہبی تعلیم کی اصلاحی صورت ہے۔ اس مسئلہ پر مفصل گفتگو کرنا ہے تب اس کے مقصد کی اہمیت معلوم ہوگی۔“

(ہمام علیہ فیضی، مکتوبہ 17 فروری 1908ء)

”میں علمی ذخیرہ کو جس سطح پر لانا چاہتا ہوں اس کے لیے ذہنی دہکار ہیں۔ انفرادی پہلا ذہن ہے۔ دوسرا تاریخ علم کا۔ پھر اصلی سطح یعنی علم کا جدید ہے۔ جو زیر تصنیف ہے۔۔۔ فرائی میں اگر مکمل کیا تو علامہ سوں بلکہ قرون کے لیے ہاتھ سے نکل جاتے اور مجھ کو ان سے کٹ کر الگ ہو جانا منظور نہیں۔“

(ہمام الیم مہدی حسن مکتوبہ 11 مئی 1905ء)

”خط سے معلوم ہوا عربی عبارت نکھی ہے۔ واؤ ذہائی کے پاس بھیجے ہو۔ اس قسم کے مسملات کام کرو گے؟ عربی عبارت لکھ کر اپنا دل خوش کرو گے کہ دوسرا تحریری پیدا ہوا اچھا پھر نتیجہ کیا؟ مسلمانوں کو آج کل حریری اور اسراء العیس کی ضرورت ہے؟“

(ہمام حمید الدین فرائی مکتوبہ 22 فروری 1902ء)

”تم اپنا وظیفہ مخصوص عبدالواحد معلوم درجہ تحصیل کے نام کرو۔ حقوق مال کو اطلاع دو اور لکھ دو کہ یہ وظیفہ لیاقت ہے اور اس وظیفہ کے علاوہ ہے جو ان کو خوراک کے لیے ملتا ہے۔ فرض یہ ہے کہ یہاں اب تک خوراک کا وظیفہ ہے جس میں سب برابر ہیں۔ لیاقت کا کوئی وظیفہ نہیں اس لیے طلبہ کو کوئی تحریک نہیں ہوتی۔“

(ہمام حمید الدین فرائی۔ مکتوبہ 18 فروری 1912ء)

”نصاب تعلیم کے حلقے میں سرے (سے) اس کا خلاف ہوں کہ عورتوں کے لیے الگ نصاب ہو۔ یہ ایک اصولی غلطی ہے جس میں عورپ بھی جھکا ہے۔ کوشش ہونی چاہیے کہ ان دونوں مشغلوں میں جو فاصلہ پیدا ہو گیا ہے وہ کم ہوتا جائے نہ کہ بڑھتا جائے اور بات چیت، رفتار گفتار، نشست پر غماست، مذاقی زبان سب الگ ہو جائیں۔ یوں ہی تفرق بڑھتا رہا تو دونوں دو مختلف نوع ہو جائیں گے۔ امریکہ کی ایک لیڈی نے اس پر ایک عمدہ کتاب لکھی ہے۔ شاید تمہاری نظر سے گزری ہو۔

البتہ بعض چیزیں مثلاً رخصت، پردہ ریشی اولاد وغیرہ مضامین عورتوں کے نصاب میں اضافہ ہونے چاہئیں۔“ (پیام مطبوعہ، یکم فیضی ۲۰۰۹ء)

”عورتوں کے حلقے تمہاری رائے ہے کہ وہ دنیوی اور معاشی علوم کم پڑھیں اور تم اس کو پسند نہیں کرتیں کہ عورتیں خود کما کھیں اور کھائیں، لیکن یاد رکھو مردوں نے جتنے ظلم عورتوں پر کیے، اس بل پر کیے کہ عورتیں ان کی دست نگر تھیں۔ ہاں یہ اعتراض صحیح ہے کہ موجودہ طرز تعلیم سے بچے خاندان سے انجبی ہو جاتے ہیں، لیکن خاندان سے زیادہ تر ہمسویہ کی بھی کوئی مفید چیز نہیں۔ بہتات اُسور رک جاتے ہیں۔“

(پیام مطبوعہ، یکم فیضی ۹ جون ۱۹۰۹ء)

”عورتوں کی دیو بیکری پر تم نے اس قدر طولانی تقریر لکھی۔ لیکن میری رائے میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ یہ تو مسلم ہے کہ محبت کے لیے، تندہی کے لیے، جسم کی موزونیت کے لیے، چاند زخمی کے لیے مردانہ ورزشیں مفید ہیں۔ جو کچھ بحث ہے، یہ ہے کہ عورتوں کے زمانہ حسن میں فرق آتا ہے۔ لیکن میں گھٹتا ہوں کہ اس سے جمال اور دو بالا ہو جاتا ہے، یہ صرف میری رائے نہیں، بڑے بڑے اہل نظر کا بھی فیصلہ ہے۔ کآئی بھائی کے قصیدے کے چند شعر لکھتا ہوں..... امین الرشید (ہارون الرشید کا بیٹا) کی تمام کہنیں مردانہ کپڑے پہنتی تھیں اور اٹھیاد لگاتی تھیں۔ جمور یوں کے ہاں حرم کا چکی چہرہ ترکی عورتوں سے حلقے تھا۔ (جو) مردانہ اٹھیاد لگاتی تھیں۔ آج بھی حیدرآباد میں زمانہ پانسنس ہیں، جو کھلات میں چہرہ دیتی ہیں۔ سب سے بڑا کر یہ کہ جب تک عورتیں نازک بنی

رہیں گی۔ مردان کے چورے حقوق نہ دیں گے۔“ (ہام مطبعہ فیضی۔ ۲۱ جون ۱۹۰۹ء)

”مجھ کو اس کام کے علاوہ دارالمصطفیٰ اور دارالتعمیل کی فکر ہے۔ محدود میں کام کرنا ممکن نہ تھا۔ چھ برس تک کشاکش میں گزرے۔ جو کچھ ہو گیا وہ قجب انگیز ہے۔ بہر حال صورت حال موجودہ یہ ہے کہ اسکول کے پاس ہی میرے خاندان کا بارغ ہے، جس کا کل رقبہ گیارہ ایکڑ کا ہے۔ اسی کو وقف کر رہا ہوں اور شرکا بھی راضی ہو گئے ہیں۔ مسودہ بھی لکھا جا چکا ہے۔ رجسٹری کرانا ہے۔ دو جنگل پہلے سے موجود ہیں۔ کتب خانہ (دو پارہ) بقدر معتد بہ مہیا ہو گیا ہے اور بڑھتا جاتا ہے۔“

اس کے ساتھ دارالتعمیل بھی کھول رہا ہوں۔ یعنی ادب اور تعمیر کی تحصیل کے لیے طلبہ کو تیار کروں۔ دو مددگار ہوں گے۔ انتہائی فنون کو غور پڑھاؤں گا۔ سر دست طلبائے تصنیف کی تعلیم کا یہ طریقہ ہو گا کہ پہلے چھوٹے چھوٹے مضامین اور ان کے حقائق و تجرید معلومات اور کتابیں ان کو دی جائیں گی، جو کچھ لکھیں گے ان کا صیب و ہنر ان کو بتایا جائے گا، پھر پمفلٹ، رسالے اور پھر تصانیف کرائی جائیں گی۔ وہ کتاب تصنیفی مقرر ہوں گے، جو کم از کم ۱۵۰۳۰ روپے ماہوار ہوں گے۔“

(ہام مولانا صیب الرحمن خاں شروانی۔ ۲۹ ستمبر ۱۹۱۳ء)

”اس وقت مسلمان سخت پرانگندہ اور پریشان خیال اور پریشان عمل میں ہیں۔ کسی خاص مرکز پر ان کو لانا ہے۔ ورنہ ہر طرف سے بھٹکتے آخر بالکل برباد ہو جائیں گے۔“

(ہام مولانا ابوالکلام آزاد۔ ۳۰ مارچ ۱۹۱۳ء)

”پچلینکل معاملات میں جو طوائف اہلہ کی پیدا ہو گئی ہے، سخت قابل غرت ہے۔ وزیر صن اور امیر علی کا کیا مقابلہ ہے؟ قوم حقیقت میں سرسید مرحوم کے وقت بھی اندھی تھی اور اب بھی ہے۔“

مذکورہ بالا مثالوں میں خسی مشاہدہ بھی ملتا ہے اور خارجی تجربہ بھی۔ روشن خیالی بھی نظر آتی ہے اور ترجمانی بھی۔ نتائج تک پہنچنے کی سعی و تدبیر بھی ملتی ہے اور انکار و احتجاج کی جرأت و روش بھی۔ مخصوص نوعیت کا ذاتی معیار بھی محسوس ہوتا ہے اور اپنی بات کہنے کا سلیقہ و

تہذیب بھی۔ دراصل یہ تمام چیزیں دانش وری ہی کا حصہ ہیں۔

ان خطوط میں شبلی نے جہاں انگریزی داں فرقے کو مکمل قرار دیا ہے، وہیں مولویوں میں وسیع انجیلی اور بلند ہمتی کا رونا رویا ہے۔ گویا دونوں فرقے جدیدیت اور قدامت کی انتہاؤں پر ہیں اور قومی زندگی میں مستقل کشش کا سبب بنے ہوئے ہیں۔ شبلی نے اس کشش کو کم کرنے میں فی الواقع بڑے بڑے کام لیا۔ ان کی حکیمانہ بصیرت اور عالمانہ فہم و فراست نے دونوں کے درمیان تطبیق و مفاہمت کی راہ ہم وار کی اور ایک دوسرے سے اخذ و استفادہ کرنے کی عملی صورتیں تجویز فرمائیں۔ ان کے جملہ تحریری و تقریری سرمایہ ادب میں یکجا تدبیر، دانش وری کی ایک مستقل رو کی صورت میں نظر آتا ہے۔

پہلی دانش وری (سرور)، عقلیت زدگی (فاروقی) یا خرد افروزی (نارنگ) علم و فضل ہی سے منو پاتی ہے۔ علم اگر کامل ہے اور وہ عرفان و آگہی کے دروازے وا کر چکا ہے تو وہ تفکر (Reflectivity) کی راہ پر ڈال دیتا ہے، تب دانش وری زندگی کے ہر پہلو اور محاذ پر اپنے مرکزی خیال کے ساتھ در آتا ہے۔ مغربی فلسفی برٹ نارڈرسل (Bernard Russel) کے نزدیک عقلیت کے دو رخ ہیں۔ نظری عقلیت یعنی عقلی سوچ، عملی عقلیت یعنی عقلی چلن۔ جس اعتقاد کی بنیاد روایتوں، خواہشوں اور پسند و ناپسند پر ہو، وہ نظری عقلیت ہے اور جس اعتقاد کے پس پشت حسی مشاہدہ اور خارجی تجربہ ہو، وہ عملی عقلیت کے ذیل میں آئے گا۔ شبلی کے یہاں ہمیں عقلی چلن یا عملی عقلیت کا شدید احساس ہوتا ہے۔ انھوں نے زندگی کے تمام فیصلے اور اقدامات سوچے سمجھے اور منصوبہ بند طریقے پر کیے۔ ان کی تصنیفات میں بھی فکری ربط اور تسلسل کی افادگی اور مقصدی صورت و نوعیت واضح ہے۔

سرسید کے بعد دانش وری یا خرد افروزی کی روایت شبلی ہی کے ذریعے آگے بڑھی اور آنے والی نسل پر ان کے افکار و نظریات نے دیرپا اثرات مرتب کیے۔ بقول پروفیسر آل احمد سرور:

”ہماری ذہنی تاریخ کا یہ ایک دلچسپ جوہ ہے کہ ایم اے او کالج سے جو پہلی تعلیم

یا نسل نکل، سرسید کے مقابلے میں شبلی سے زیادہ متاثر تھی۔“

(اردو میں دانش وری کی روایت۔ مشمولہ رضا المجرعی جرنل راجپور شمارہ ۱۹۸۹ء)

عرصہ دراز سے سرسید جدید کے اور شبلی قدیم کے ترجمان سمجھے جاتے رہے ہیں۔ دونوں کے درمیان خط متخلف سمجھ کر ان کے مباحین و مخالفین، جدید و قدیم، مشرق و مغرب، علی گڑھ اور ندوہ جیسے اختلافی اور تقابلی موضوعات پر خامہ فرسائی کرتے رہے اور ایک دوسرے کی فوقیت کو منوانے کے لیے وہی تعصبات کا شکار ہوتے گئے۔ اس طرح کبھی سرسید اور کبھی شبلی کی عظمت کو قربان کرتے رہے۔ ہاں وہ شبلی کی علمی فتوحات اور فکری بالغ نظری کا غیر جانبدارانہ جائزہ نہیں لیا جاسکا۔

نئی نسل نے شبلی کو اپنی نظر سے دیکھنے اور سمجھنے کی کوشش کی ہے اور یہ کوشش بار آور ہو رہی ہے۔ آج یہ محسوس کیا جا رہا ہے کہ سرسید اور شبلی دونوں علمی اور قومی خدمات کے لیے مخلص تھے۔ دونوں نے قوم کے لیے زندگی کی آسائش کو تھوڑا دیا تھا اور اپنی زندگیوں کا ہر لمحہ قوم کی ترقی و بہا کے لیے وقف کر دیا تھا۔ فرق صرف طریق کار کے انتخاب کا تھا اور یہ انتخاب مذاق طبیعت کے اختلاف کے عین مطابق تھا، جس نے دو فکری و حصاروں کی شکل اختیار کر لی تھی۔ ان دو فکری و حصاروں کے اثرات مسلمانوں کی موجودہ زندگی میں بھی محسوس کیے جاسکتے ہیں۔

حوالے

- ۱۔ جام جم (سالہ تالیف ۱۸۳۰ء) آثار اصفنا دید (۱۸۴۷ء) قولہ متین در ابطال حرکت زمین (۱۸۳۸ء) و رسالہ راو سخت در رد بدعت (۱۸۵۰)۔
- ۲۔ یہ جملہ مولانا عبد الحلیم شرر (۱۹۴۶ء) کے اس تعزیتی نوٹ سے ماخوذ ہے جو شبلی کی وفات کے بعد انھوں نے الناظر لکھنؤ جلد ۱۱، شمارہ ۶۶، دسمبر ۱۹۱۳ء میں لکھا تھا۔ یہی وہ مضمون ہے جس میں شبلی اور سرسید کے درمیان اختلاف آرا کو اس طور پر پیش کیا گیا، جس سے یہ ظاہر ہوتا تھا کہ شبلی خود کو سرسید سے مافوق سمجھتے تھے۔ اور ان کی اتانیت ہی علی گڑھ سے علیحدگی کا باعث بنی۔ اس مضمون نے شبلی اور سرسید، علی گڑھ اور ندوہ جیسے تقابلی عنوانات کے لیے مسائل کا کام کیا اور یہ سلسلہ آج بھی جاری ہے۔

۳۔ شبلی ایک خط میں مولانا حبیب الرحمن شروانی کو لکھتے ہیں: کچ یہ ہے کہ صرف ندوہ کے لیے میں نے کالج چھوڑا تھا۔ خط نمبر ۴۶، مکتوبہ ۲۴، اگست ۱۹۰۲ء۔

۴۔ اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ سرسید اور شبلی نے قوم کی فلاح کا جو نسخہ تعلیم و تربیت کے صیغہ میں تلاش کیا تھا اس کے پس پشت غیر ملکی اسٹار کے اثرات نے بھی ذہن سازی کا کام کیا تھا۔ سرسید نے تقریباً سترہ مہینے لندن میں قیام کیا۔ (مدت سفر یکم اپریل ۱۸۶۹ء تا ۲ اکتوبر ۱۸۷۰ء) ان سترہ مہینوں میں انھوں نے انگلستان کے طریقہ تعلیم، طرز تمدن، حسن معاشرت اور ہر طرح کی ترقی کے اسباب کا بغور مطالعہ کیا اور اپنی قوم کی ترقی کے لیے نئی راہیں تجویز کیں۔

اس کے برخلاف شبلی نے ”گزشتہ شاہانہ اسلامی شان و شوکت کی واحد یادگار“ ترکی کا سفر کیا۔ (مدت سفر ۲۶ اپریل ۱۸۹۲ء تا نومبر ۱۸۹۲ء) قسطنطنیہ، بیروت، بیت المقدس اور قاہرہ کے کتب خانوں، مدرسوں اور کالجوں کی سیر کی۔ بقول سید سلیمان ندوی:

”وہ یہ جاننے کے لیے چاہتے تھے کہ اس ملک میں جہاں مسلمانوں کی حکومت

ہے۔ قدیم و جدید کو کس طرح پیوند دیا گیا ہے۔ لیکن جب یہاں پہنچ کر انھوں نے دیکھا

کہ یہاں بھی قدیم و جدید کے درمیان حد فاصل قائم ہے تو ان کے دل کو چوٹ لگی۔“

(حیات شبلی ص ۲۰۰)

یہ ان اسٹار علی کا نتیجہ تھا کہ سرسید نے ”علی گڑھ تحریک“ اور شبلی نے تحریک ندوہ کو رفتار

دی۔



بیسویں صدی پر غالب کی شاعری کے اثرات

اگر ہم غالب کی شخصیت کی پرتمیں وا کرتے جائیں تو وہ ہمیں ہمدردی و ہمدلی کی بجائے
 کی جو کھل تابیانی اور شان و شوکت سے مملو تھی۔ پوری اردو دنیا نے ادب ان کی ہمدردی کو تسلیم
 کر چکی ہے، بقول حکیم کوثر چاند پوری ”غالب کو ہمارے ملک میں قومی شاعر تسلیم کر لیا گیا
 ہے۔۔۔۔۔ ان کے کلام میں یاس و حرمان کے عناصر بھی ملتے ہیں اور رجائیت کے جلوے بھی نظر
 آتے ہیں۔ یہ تضاد نتیجہ ہے ماحول اور ان کی توانا شخصیت یا قوت کا۔ وہ جس فضا میں پیدا
 ہوئے وہ انحطاط و زوال کی فضا تھی۔“ اکابر جن ادب کی رائے میں ان کی ادبی شخصیت
 صاف شفاف اور حسین احراجات سے متصف تھی۔ غالب ادیب بھی تھے اور شاعر بھی۔ نہ
 صرف شاعری میں بلکہ نثر نگاری میں انھوں نے اپنی انفرادیت قائم کی ہے۔ ان دونوں
 اصناف میں اپنے انوکھے اسلوب اور طرز نگارش کا ثبوت پیش کیا ہے اور ایک مخصوص بلندی کو
 چھو لیا ہے جس تک رسائی اگر ناممکن نہیں تو آسان بھی نہیں۔ غالب کی نثر نگاری میں ان کے
 مکتوبات کو سامنے رکھ کر ان کی شخصیت کی نفسیات کو سمجھنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ غالب کی
 مکتوب نگاری کے سلسلے میں مولانا حالی نے ”یادگار غالب“ میں ایک جگہ لکھا ہے کہ ”معلوم
 ہوتا ہے کہ مرزا ۱۸۵۰ء تک ہمیشہ فارسی میں خط و کتابت کرتے تھے مگر سنہ مذکورہ میں جب کہ
 وہ تاریخ نویسی کی خدمت پر مامور کیے گئے اور ہمدرد ”مہر نیم روز“ کے لکھنے میں مصروف
 ہو گئے اس وقت ہمدردت ان کو اردو میں خط و کتابت کرنی پڑی ہوگی۔“

پھر آگے چل کر حالی لکھتے ہیں۔ ”غالبا اردو زبان میں تحریر اختیار کرنے کو مرزا نے اول

اول اپنی شان کے خلاف سمجھا ہوگا، مگر جو انسان اپنے جس کام کو حقیر اور کم تر خیال کرتا ہے وہی کام اس کی شہرت اور مقبولیت کا باعث بن جاتا ہے۔ جہاں تک دیکھا گیا ہے مرزا غالب کی عام شہرت ہندوستان میں جس قدر ان کی اردو نثر کی اشاعت سے ہوئی ویسی نظم اردو اور نظم فارسی اور نثر فارسی سے نہیں ہوئی۔“

مولانا حالی کے مذکورہ بالا بیان میں جہاں تک مکتوبات کے تعلق سے بات ہوئی ہے اس میں اعتراض کی گنجائش نہیں مگر نظم کے تعلق سے حالی کا نظریہ بحث طلب ہے اور اس سلسلے میں حالی کے نظریات سے اکابرین نے اختلاف کیا ہے اس لیے کہ حالی نے مغربی ادب سے اثر لیا اور ان کا رویہ اردو نظم و نثر سے متعلق ذرا سخت ہو گیا۔ حالی کی پیروی میں مغرب زدہ ذہنوں کا انہماک بڑی حد تک معتب ہوا ہے۔ یہاں نظریاتی پہلو سے مجھے بحث نہیں ہے۔

غالب کی نثر نگاری ان کے دور سے لے کر آج تک بے مثال تصور کر لی گئی ہے۔ آج بھی ان کے مکتوبات کے آئینے میں ان کی گہرائی و گیرائی کو اپنے کا عمل جاری ہے، ان میں ان کے دور کی شخصیتوں، ان کے دور کی تہذیب، معاشرے، تعلقات و تاثرات، زندگی کی انفرادی، اجتماعی، تضادات و اتفاقات خیالات وغیرہ کی بھرپور جھلکیاں ملتی ہیں۔ بالخصوص ان میں ان کے دور کی ادبی شخصیات سے متعلق غالب کے خیالات کا پتہ چلتا ہے اور انہی میں خود غالب کی ذہنیت کھل کر سامنے آتی ہے۔ محققین اور مؤرخین کے لیے ان کے مکتوبات دستاویز کی حیثیت رکھتے ہیں۔ موجودہ صدی میں غالب تحقیق و جستجو کے لیے جس قدر کام میں لائے گئے ہیں، اتنا کسی اور شخصیت کو بہ استثنائے اقبال کام میں نہیں لایا گیا۔ وہ صرف اپنی صدی پر اثر انداز نہیں ہوئے ہیں بلکہ اس سے زیادہ اپنے بعد کی صدیوں پر حاوی ہیں۔

غالب کے دور میں جو سیاسی اور سماجی مدوجز پیدا ہوا تھا اس کا تسلسل پوری صدی پر محیط رہا۔ غالب پر اس کا بڑا اثر ہوا چونکہ طبیعت میں شوخی و عداوت تھی اور وہ عزم کے کپکپے تھے اور ان کی اتنا بڑی توانا اور احساس بڑا گہرا تھا جو ہر ارتقاہ کو لے لیتا تھا، ان کی کسمپرسی کے عالم میں بھی دم توڑنے والا نہیں تھا اس لیے وہ دشوار ترین لحاظ میں اکٹرنے کے بجائے مزید مستعد ہو جاتے ہیں۔ ان کے قدم فن و ادب کے میدان میں آخری سانسوں تک مضحکم

اور غیر محزول رہے۔ نظم و نثر میں اس کی مثالیں وافر مقدار میں اُجاگر ہیں۔ وہ سماج کا رونا نہیں روتے۔ ماحول ان کے لیے موثر تھا مگر اتنا نہیں کہ وہ اس کے بہاؤ میں بہہ جائیں۔ ان کی طبیعت میں خارجی طور پر تبدیلی لانے والے عناصر کمزور ہی رہے اور ان کی فطرت ہی ان کے فن پر اثر انداز رہی۔ انخطاط پند پر شعراء وادباء کے درمیان وہ عروجی شان سے آگے بڑھتے رہے۔ ان پر ضربیں لگانے والی شخصیات کو انھوں نے درگزر نہیں کیا بلکہ ان سے ہمدرد آزما ہوئے۔ اپنے مکتوبات میں وہ ان پر کڑی چوٹیں لگانے سے نہیں بچے۔ مکتوبات میں ان کی یہ جہا کی اور کھلا پن، ان کو معمر بننے نہیں دیتا اور ایک ادبی شخصیت کا معمر بننا بھی فریب ہے اور غالب اس کو بالکل پسند نہیں کرتے تھے اور اس بات سے پتہ چلتا ہے کہ غالب اپنے خیال کو بغیر آمیزش کے خالص طور پر پیش کر دینے کے روادار ہیں۔

مرزا غالب ہمیشہ اپنے لیے نئی راہیں تلاش کر لیتے تھے۔ اسے تلاش کہنا شاید غلط ہوگا کیوں کہ فطری آہنج اور فطری ڈھلاؤ تلاش و جستجو سے مرزا خصوصیات ہیں۔ ان کا ذہن جیسا سوچتا تھا ویسا ہی اظہار بھی اپنا چلا بدل لیتا تھا یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اظہار کی ضرورت پر ذہن فطری سطحوں پر آجاتا تھا، فکر اور فطرت کا یہ ربط غالب کے ہاں دیگر شعراء سے کہیں زیادہ ہی تھا بلکہ آفاقی حدود کو چھو لیتا تھا۔ فکری بلندی کا راز غالب نے اپنے دور پر بھی اُجاگر کیا ہے اور آنے والے دور کو بھی اس سے آشنا کیا ہے۔ لفظی بازی گری سے اردو شاعری کو آزاد کرنے اور خصوصاً غزل کو آزاد فضا یا نئی فضا میں سانس لینے کا عمل غالب سے شروع ہوتا ہے۔ تنگ بندی کا خاتمہ ہوا اور مضامین کی عکویت اشعار میں کہنے لگی۔ غالب کی شاعری میں ایجاز و اختصار بھی ہے اور تفصیلی اہتمام بھی۔ غالب کی غزلوں میں ایجاز و اختصار اتنا زیادہ ہے کہ فکر ان میں ایک لمحہ کے لیے الجھ جاتی ہے اور پھر شاعر کے ذہن کی کیفیات کو اُجاگر کرنے والی لفظیات کے اندر معنی کے سمندر میں غوطہ لگا کر قاری کو سحیح پر آنا ہوتا ہے۔ اسی لیے شاید غالب کو دقیق گو کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ بعض اوقات غالب نفسیاتی مہمراہیوں کو ناچنے کے عمل میں ذرا دھواں لہجہ اختیار کر لیتے ہیں مگر رفتہ رفتہ ان کا یہ لہجہ مقبول و مانوس ہونے لگتا ہے۔ غالب کے اس پہلو کو ان کے شارحین اور ناقدین نے قاریوں کے لیے آسان بنا دیا

ہے۔ غالب کو اپنی فارسی دانہ پر بہت ناز رہا ہے اور جب ان سے کسی موقع پر استفسار کیا گیا کہ وہ اردو میں اپنے خیالات تحریر فرمائیں (اور یہ فرمائش نثر کے لیے تھی) تو جواب دیتے ہیں کہ اس میں (اردو میں) گنجائش عبارت آرائی کہاں ہے؟ اور آگے یہ بھی کہتے ہیں "اردو میں اپنے قلم کا زور کیا صرف کروں گا اور عبارت میں معانی نازک کیوں کر بھروں گا؟ یہ محض غالب کی کسر نفسی تھی مگر ہم دیکھتے ہیں خطوط نگاری میں غالب نے جو مقام و مرتبہ حاصل کیا ہے اس کی مثال اردو ہی کیا کسی بھی عالمی زبان میں نہیں ملتی۔ غالب کے باعث انشا پر دوازی ایک فن بن کر ابھری۔ اس فن میں غالب کی زبان بڑی بے باک ہے اور وہ روایات کی بھرپور عکاس ہے۔ غالب کو ان کے مختصر دیوان اور انشا پر دوازی و خطوط ہی کے باعث عالمگیر شہرت نصیب ہوئی ہے۔ غالب کے پردہ کرنے کے بعد ہندوپاک میں غالب شناسی کا جس قدر اہتمام ہوا ہے وہ کسی اور شاعر ادیب کے حق میں نہیں ہوا اور آج بھی غالب کے پاس نئے نئے پہلو کھلنے جا رہے ہیں۔ "فکر غالب" اور "موضوعات غالب" کے متوازی بے شمار اساتذہ فن نے اپنے قلم کو آلودہ کار کیا اور "غالب اسکول" کے نام سے شعراء پہچانے جانے لگے۔ مولانا الطاف حسین حالی کا "حزب غالب" بڑا وقیع اور حقیقت پر مبنی ہے۔ غالب کی غزل جس بنیاد پر قائم ہوئی ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے موصوف نے "یادگار غالب" میں ایک جگہ لکھا ہے:

"تیرا سودا اور ان کے مقلدین نے اپنی غزل کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ جو

ماہقانہ مضامین صدیوں اور قرونوں سے افلا فارسی اور اس کے بعد اردو غزل میں بندھتے چلے آتے ہیں وہی مضامین بہ تبدیل الفاظ اور بہ تغیر اسالیب جان جانے اہل زبان کی معمولی بول چال اور روزمرہ میں ایسے مضامین بہت ہی کم تھیں گے جو اس محدود دائرے سے خارج ہوں۔ ان کی بڑی کوشش یہ ہوتی تھی کہ جو مضمون پہلے متعدد طور پر بندھ چکا ہے وہی مضمون ایسے طبع اسلوب میں ادا کیا جائے کہ تمام اہل بندشوں سے سہقت لے جائے۔ برخلاف اس کے مرزا نے اپنی غزل کی عبارت دوسری بنیاد پر قائم رکھی ہے۔ ان کی غزل میں زیادہ تر ایسے اچھوتے مضامین پائے جاتے ہیں جن کو اور شعراء کی فکر نے

پاکل مس نہیں کیا اور معمولی مضامین ایسے طریقے میں لکھے گئے ہیں جن کا ذہنک سب سے نالا ہے اور ان میں ایسی نزاکتیں رکھی ہیں جن سے اکثر اساتذہ کا کلام خالی معلوم ہوتا ہے۔“

مولانا حالی کی معتبر رائے سے کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا اور نہ اس کی منہاجش ہے۔ ”غالب فہمی“ یا ”تفہیم غالب“ جیسی اصطلاحات میر اور ذوق کے لیے نہیں برقی گئیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ غالب کا کلام بہت دقیق ہے بلکہ اس کی وجہ غالب کے ہاں موضوعات سے ابھرنے والی ابعاد کے باعث ہے۔ ان کے کلام سے نئے نئے پہلو عیاں ہوتے رہے ہیں۔ غالب کے شارحین اکثر مقامات پر اختلاف رائے بھی رکھتے ہیں۔ میر، ذوق اور سودا وغیرہ کے معاملے میں ایسی بات نہیں ملتی۔

ہندو پاک میں غالب کی مقبولیت کی انتہا غالب پرستی کے طور پر بھی ابھری ہے۔ غالب ایک اچھے اور سچے انسان تھے۔ مرثیہ اور لحاظ مرزا کی طبیعت میں بدرجہٴ غایت تھا۔ وہ مہمان نواز اور انسان دوست تھے۔ بے شمار لوگوں سے بہترین مراسم تھے اور اسی بنا پر ان کو مکتوب نگاری کے مواقع نصیب ہوئے۔ یہ سب کچھ ہونے کے باوجود وہ اخلاقی فلسفے سے کبھی نہیں الجھے اور ان کی شاعری فلسفے سے دور رہی۔ وہ خود کو متغیر نہیں سمجھتے تھے۔ ایسی صورت میں غالب پرستی کا مفہوم کچھ بدل سا جاتا ہے۔ شخصیت پرستی آج بھی ہندوستانی عوام میں ملتی ہے۔ اس حد تک غالب سے بھی ہندوستانی اردو دان طبقے کا لگاؤ رہا ہے۔ وہ عوام و خواص میں محض اپنے فن سے مانوس رہے ہیں، اس ضمن میں کوثر چاند پوری کی آرام بڑی دقیق ہے۔ مصعب ”جہان غالب“ حکیم کوثر چاند پوری نے ایک انتہائی مضمون کے جواب میں بیان دیا ہے۔

”میں غالب کی عظمت اور ان کے کلام اور فکر و خیال کی پابندی کا ہر جگہ اعتراف کرتا ہوں اس کے باوجود میرے خیالات کو مخالفانہ اور متضاد کہا جاتا ہے۔ کسی شاعر یا ادیب میں شعر و ادب کی خصوصیات ہی تلاش کی جاسکتی ہیں، اس میں تغیرات و تصانیف کی جستجو کسی بھی طرح مناسب نہیں۔ شاعر اور ادیب کا اچھا انسان ہونا ہی بڑی بات ہے۔“

ہندو پاک میں غالب کی مدح سرائی محض نام آوری اور شہرت پسندی کے لیے نہیں ہوئی ہے۔ حالی سے لے کر آل احمد سرور، مالک رام، مولانا امتیاز علی عریضی، ڈاکٹر احمد فاروقی، کالی داس گپتا رضا اور محسن الرحمن فاروقی تک جتنے بھی شاعرین گزرے ہیں سبھی نے غالب کو سمجھا، پہچانا اور پھر عوام و خواص تک اس کی تفہیم کا بیڑا اٹھایا۔ یہ محض ایک تنقیدی و تفسیری یا تشریحی ضرورت ہی نہیں بلکہ غالب سے خط اٹھانے کی انتہائی حد کا رد عمل بھی تھا۔ تفسیر و تشریح اوسط درجہ کے شعراء کی بھی ہو سکتی ہے مگر غالب جیسا شاعر جب اپنے طور پر اپنی الگ کائنات کو لے کر ہندوستان کے اردو ادب پر حاوی ہوا ہے تو وہ اسی اپنی عظمت کے باعث ہے۔ لوگ کشاں کشاں غالب کی طرف بڑھے ہیں اور یہ کشش آخری روز بروز بڑھتی ہی جائے گی۔ اقبال کو غالب کے بعد یہ مقام حاصل ہوا ہے، مگر دونوں میں فرق یہ ہے کہ اقبال کی عظمت ان کی پیٹھی شاعری کے باعث ہے۔ اس میں فکر کی ہمیں اتنی گہری نہیں ہیں جتنی غالب کی شاعری میں ہیں۔

اب سوال یہ ہے کہ غالب کی پردہ پوشی کے بعد بھی ڈیڑھ صدی کے عرصے میں غالب کا اردو ادب پر تسلط برقرار رہنے کے وجوہات کیا ہیں؟ ہندوستان میں اردو زبان کو کبھی زوال نہیں آیا، البتہ یہ ہوا کہ اس کی راہوں میں ہزاروں کانٹے بچھائے گئے اور اس سے بغض و عناد برتا گیا۔ ایسے ماحول میں بھی غالب کے موثر اور مقبول ہونے کی وجہ محض ان کی اپنی حاصل کردہ عظمت ہے۔ عالمی زبانوں میں ہمیشہ کسی ایک شاعر کو مرکزی قوی و لسانی حیثیت حاصل ہوتی ہے۔ انگریزی زبان میں جس طرح شکسپیر کا نام لیا جاتا ہے، فارسی میں حافظ، سعدی اور رودی کا، سنسکرت میں کالی داس کا اور اصل زبان میں ترلوکر کا۔ اسی طرح اردو زبان کے ساتھ غالب کا نام لیا جاتا ہے۔

مضمون ”غالب کی شاعری کی ہمہ گیر معنویت کے چند پہلو اور غزل کے آئینے میں“ میں پردہ فیر زاہدہ زیدی کے آغاز کے چند جملے قابل غور ہیں۔

”غالب ہماری اردو اور فارسی کے اہم ترین شاعر ہیں اور ان کا مطالعہ آسانی سے دنیا کے عظیم ترین شعراء سے کیا جاسکتا ہے۔ اگر ہم انہیں شعراء آفاق مثلاً سوئے بھیر،

دانتے، گوٹے، رومی، حافظ، ملتن، وردوار، رتھ، کالی داس، ٹیگور، اقبال، ایلیٹ اور ہوبز
 مورتا لے، وغیرہ کے پہلو پہ پہلو رکھ کر دیکھیں تو کسی قسم کی غامت محسوس نہیں کریں گے
 بلکہ بیشتر صورتوں میں غالب ہی کی عظمت کا پلڑا بھاری پائیں گے۔ سچ تو یہ ہے کہ اگر
 غالب کا مقابلہ کسی عظیم آفاقی شاعر سے ممکن ہے تو وہ ٹیکسیر ہی ہے جو مذکورہ شعراء میں بھی
 عظیم تر ہے۔ غالب اور ٹیکسیر میں کئی اعتبار سے گہری مماثلت محسوس کی جاسکتی ہے۔
 دونوں نے زندگی کو اس کی ہر گہری، رنگارنگی، پرتھوئی، لطف و نشاط، جھڑکھیزی، المناکی
 اور بے ثباتی کے ساتھ قبول کیا اور اسے سفید و سیاہ کے پیمانے سے نہیں ناپا بلکہ اس کے
 چمکے گہرے، لطیف، خوش نما، داغدار، پاس انگیز اور دردناک سبھی رنگوں کو اپنے دل میں سمویا۔

(مطبوعہ ”غالب نامہ“، ص ۲۵، نمبر ۲۵، جولائی ۱۹۹۸ء)

غالب شناسی کے تعلق سے اردو کے عظیم نقادوں مثلاً ڈاکٹر بجنوری، شیخ محمد اکرام،
 پروفیسر آل احمد سرور، پروفیسر رشید احمد صدیقی وغیرہ کی آراء سے پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے
 جو کچھ تحریر کیا ہے، اس پر بھی ایک نظر ڈال لینا ضروری سمجھتا ہوں۔

شعراء مابعد پر غالب کے اثرات سے متعلق یوسف سلیم چشتی رقم طراز ہیں۔ ”اگرچہ
 غالب کی زندگی میں بھی ان کے کمال فن کی بہت قدر ہوئی مگر وہ خود جس قدر منزلت کا مستحق
 اپنے آپ کو سمجھتے تھے، اس سے محروم رہے۔ اس محرومی یا ناقدری کا اظہار انھوں نے بار بار کیا
 ہے مثلاً ایک خط میں لکھتے ہیں:

”خدا کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ ان باتوں برسوں میں اس نے کسی قدر معنی کے
 حوالے سے مجھ پر کھولے ہیں اور میری فکر کو کس قدر بلندی بخشی ہے مگر انہوں نے کوگوں نے
 میرے کلام کی خوبی کو نہیں سمجھا۔“

بعض اشعار میں بھی وہ پردہ حرز آنے اسی ناقدری کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ہوا وید مگر انتجا بود زبان دانے

غریب شہر سخن ہائے گشتی وارد

اس کے باوجود مرزا کو یہ یقین تھا کہ ایک زمانہ آئے گا جب ان کے کلام کی قدر ہوگی۔

”شہرت شعرم بیتی بعد من خواہ شدن“

مقام مسرت ہے کہ غالب کی یہ نشین گوئی پوری ہوگئی۔ موجودہ زمانے میں باسٹھائے اقبال، مقبولیت کے اعتبار سے کوئی شاعر ان کی ہم سری نہیں کر سکتا۔ ڈاکٹر بجنوری، شیخ محمد اکرام، آل احمد سرور اور رشید احمد صدیقی نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ کلام غالب کی مقبولیت کی سب سے بڑی وجہ اس کا حیرت انگیز تنوع ہے۔

۲۔ معنی آفرینی اور نازک خیالی کے بہترین نمونے ان کے کلام میں پائے جاتے ہیں۔

۳۔ ان کا کلام شغفی، طہر اور غرافت کی خوبیوں سے مالا مال ہے۔

۴۔ مرزا نے اپنے اشعار میں انسانی فطرت کی دلچسپ داستان بیان کی ہے۔ جو پڑھتا ہے اسے آپ بیتی کا لطف آتا ہے۔

۵۔ چونکہ ان کا کلام مشاہدات قلبی کا آئینہ ہے اس لیے ہر شخص متاثر ہوتا ہے۔ اس نکتہ کو ترجمان حقیقت، لسان العصر حضرت اکبر الہ آبادی نے یوں بیان کیا ہے:

نظم اکبر میں کوئی کشف و کرامات نہیں

دل پہ گزری ہوئی ہے اور کوئی بات نہیں

۶۔ مرزا کی مقبولیت کا راز، ان کے سلسلہ و تصوف میں نہیں ہے کیوں کہ اس قسم کے اشعار تو عوام کی فہم سے بالاتر ہیں بلکہ داخلی (باطنی) کیفیات کی مصوری، رنگین جذبات کی تصویر کشی، نفس انسانی کی دھیمی آوازوں اور قلب انسانی کی دھڑکنوں کو حسین الفاظ کے پیکر میں پیش کرنے میں ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھیں عالم رنگ و بو کے حقائق بیان کرنے میں پہلوئی حاصل تھا۔

۷۔ مینوار ہو یا مختب، عاشق مزاج ہو یا قلقی، غرافت کا دلدادہ ہو یا نظم زدہ، دلدادہ فن ہو یا جاں دادہ معنی، پرستار حسن و شباب ہو یا جو یائے حقیقت، زلف شب زندہ دار ہو یا رعب بادہ خوار، لاہوتی یا ناسوتی، ان کے کلام میں ہر شخص کی دلچسپی کا سامان موجود ہے۔ اس تصور کا بھی کوئی ٹھکانہ ہے کہ جو شخص حق پرستوں کا ہمنوا ہو کر یہ نکتہ معرفت بیان کر رہا ہو۔

دہر مجھ جلوۂ یکنائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود میں

۸۔ ایک بڑی وجہ مرزا کی مقبولیت کی یہ ہے کہ وہ نئی طرز کے آدمی تھے، عصر حاضر ان کے انداز فکر اور اسلوب تخیل کی تائید کر رہا ہے۔ ان کی زندگی طفرائے امتیاز تقلید سے نفرت اور جدت سے بے انتہا محبت ہے اور اس زمانہ میں یہی دو باتیں مرغوب خاص و عام ہیں۔ ہر شخص بلا ماشاء اللہ یا تو مجتہد بنا ہوا ہے یا بننے کی کوشش کر رہا ہے۔

۹۔ مرزا نے اپنی شاعری میں اسرار حیات بیان کیے ہیں اور چونکہ ہر شخص جو بچائے اسرار ہے، جسے دیکھو غالب کا پرستار ہے۔

مذکورہ بالا خیالات سے پوری طرح اگر اتفاق نہیں کیا جائے تو بھی غالب کے تعلق سے یہ نکات غور طلب ہیں۔ کما حقہ ان باتوں کے بعض گوشے حقیقت نمائی کر رہے ہیں۔ غالب کی مقبولیت اس میں بھی ہے کہ عوام میں بھی ان کے اکثر اشعار ضرب المثل بن گئے ہیں۔

غالب کی شخصیت ان کی نثر اور شاعری سے ماخوذ تاثرات ہی کے نتیجے میں ان پر کافی لکھا جا چکا ہے۔ بعضوں نے محض شخص ذہانت و فطانت کو باعث فکر قرار دیتے ہوئے غالب کی شخصیت کی پریش کھولی ہیں اور اس شخصیت کی روشنی میں فن کو پرکھنے کا کام کیا ہے۔ پتہ نہیں یہ رویہ عمل درست ہے یا نہیں مگر نفسیات کی رو سے یہ رویہ درست ہی معلوم ہوتا ہے۔ ضروری نہیں کہ محض ذہانت و فطانت ہی کافی ہوں۔ جب تک شخص ماحول میں رہتا ہے وہ ماحول کے تاثر سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ خارجی اثرات سے درونی فکری لہریں باطن سے خارج کی طرف نمود کرانے کی کوشش کرتی ہیں۔ اس کی راہ ذہن و دل سے گذرتی ہے اور لا محالہ فنکار کی شخصیت کی تمام جولاہیوں کو لے کر وہ خارج کی طرف لپکتی ہیں۔ غالب کو بچپن سے لڑکپن تک آنے میں جن حالات سے گذرنا پڑا ہے اس کا اظہار بہت کم ہوا ہے بلکہ نہیں کے برابر ہوا ہے۔ غالب کا زاویہ نگاہ بچپن، لڑکپن، جوانی اور پیری متواتر بدلتا رہتا ہے جیسا کہ ہر ایک کے ساتھ ہوتا ہے مگر غالب کچھ زیادہ ہی حساس رہے ہیں۔ انہوں نے اصلی

احساس کو ہر وقت فنی جامہ پہنانے کی کوشش کی ہے۔ وہ اس لیے کہ رسم و قدامت کی زنجیروں کو توڑتے اور اپنا فنی انداز قائم کرتے ہوئے آگے بڑھے ہیں۔ رسم پرستی کے خلاف ہمیشہ جنگ کی نوبت غالب کو پیش آئی ہے۔ کسی بھی رنگ سے وہ جلد بے زار ہو جاتے ہیں اور نئے رنگوں کی تلاش میں لگ جاتے ہیں۔ بیدل کی قیادت کا خیال آیا اور اس میں کوششیں ہوئیں مگر ماحول کے طعنوں کو نہ سہ سکے اور اپنی طبع کی آواز کو لبیک کہتے ہوئے اس طرز سے ہاتھ اٹھا لیا۔ یہ وہی غالب نے عمر کے ساتھ ساتھ برابر جاری رکھا اور نو خیزی سے کہہ مشقی تک پہنچتے پہنچتے ان کے قلم نے رنگارنگی پیدا کی اور یہی بات دنیا کو بھی پسند آئی اور فن کاران کی طرف کشاں کشاں کھینچتے گئے اور ان کے لہجے سے محفوظ ہوتے رہے۔

بیسویں صدی میں اردو شاعری بہت سے رنگوں سے گزری ہے، مغربی ممالک کی شعری ہیئتوں سے آشنائی کے باعث اردو شعراء کی سوچوں کے دھارے متبدل و متغیر ہوتے رہے۔ ترقی پسند تحریک، حلقہٴ ارباب ذوق اور جدیدیت کی تحریکوں نے شعراء کے رویوں اور مزاجوں میں ایک طرح کا مڑ و جزر پیدا کر دیا اور ان نئے فکری دائروں سے وابستہ ششہ مزاج شعراء نے روایت پر حملہ کرنے کی بجائے اس کو ترویج کا ایک مرحلہ قرار دیتے ہوئے اس کی قدر کی۔ حیرت کی بات یہ ہے کہ نئی ہود کے شعراء کے ہاں بھی غالب شگنی کی اہمیت نہیں تھی۔ انھیں غالب کے ہاں وہ سب کچھ مل جاتا تھا جس کی تلاش انھیں نئے ادب میں تھی۔ انھیں غالب کے ہاں پیکریت، تصویری کشی، علائم، تمثیلات، استعارات، تشبیہات، منائع بدائع خود ان کے دور کے اکابرین سے زیادہ مل جاتے ہیں۔

پروفیسر ساجدہ زیدی نے اپنے ایک مضمون ”عہد حاضرہ میں غالب کی معنویت“ کی تمہید میں یوں لکھا ہے:

”غالب ہر دور کے شاعر ہیں۔ غالب کی شاعری وہ جو رمل (Panorama) ہے جس میں ذاتِ انسانی کے گونا گوں پہلوؤں کے تمام نشیب و فراز کی جھلکیاں دیکھی جاسکتی ہیں۔ انسان کی زندگی کے نشاط و اہم، درد و غم، رنج و راحت، تلاش و جستجو، غمو شمای دے خودی، آزادی و خود آگاہی، حسرت و گناہ اور ناکردہ گناہی، جہن حیات اور دارِ حسرت

ہستی، آتش شوق اور گرمی فکر، رنجور محنت اور دور و فراق، قید ہستی اور تشنائے بال و پر، غرور و عجز و تاز اور حجاب و پاسب و شمع، سبک سری و سر بلند، دلچسپ و رقت اور وفا و جفا، عقل و اضطراب، خود پسندی اور احساسِ انا، خود آزادی اور محنت جی، نارسائی کا درد اور خواہشوں کا ابلہ، آرزوؤں کی بے کرائی اور حسرتوں کی دل آزاری، وارثی شوق اور کربِ آگہی، نشاطِ ہستی اور لذتِ فہم، تشنہ کی ٹھکانی اور گلشنِ نا آفرینہ کی لہرِ سخی، غرض چند ہزار اشعار کا دیوان کیا ہے تجربہ حیات کی نیرنگیوں کا ایک نگار خانہ ہے۔ دوق در دوق، سطر در سطر پھیلا ہوا ہے۔ (مطبوعہ غالب نامہ، نمبر ۱۶، جنوری ۱۹۹۹ء)

غالب نے بے زاری کے عالم میں جس ادب کو تخلیق کیا تھا اس میں بھی بیسویں صدی کے شعراء کو نیا پن، اچھوتا انداز، اثر و قبول کا عنصر نظر آتا ہے۔ غالب نے اپنی بے زاری اور بے اطمینانی کو زندگی بھر اپنے سینے سے لگائے رکھا۔ وہ گذرے ہر لمحہ کو، قدیم اور نئے لمحہ کو لمحہ فکر و عمل قرار دیتے تھے۔ غالب کا کربِ احساس ان کی شاعری کے بہت بڑے حصے کا احاطہ کرتا ہے اور بیسویں صدی بھی بہت سے کرب و آرام کی صدی رہی۔ غالب کا کرب بلکہ بیسویں صدی کے ہر شخص کا کرب گلنے لگتا ہے۔

جیسے نصیب ہو روزِ سیاہ میرا سا وہ شخص دن نہ کہے رات کو تو کیوں کر ہو ہے سبز زار ہر در و دیوار غم کدہ جس کی بہاریہ ہے پھر اس کی خزاں نہ پوچھ پروفیسر محمد حسن نے اپنے ایک مضمون ”غالب اور غالب آفرینی“ میں غالب سے متعلق ایک اور پہلو پر روشنی یوں ڈالی ہے:

”کہا جاتا ہے آدمی اپنے ہم جلیسوں سے چھٹا جاتا ہے۔ یہ بھی محض اتفاق نہیں کہ تنگ نظر کہ ملاؤں کو غالب سے دُشمنی اور قربت نہیں رہی۔ غالب کی محفل کا حال یہ تھا کہ رہا کہ بھول ”ابنِ قوسیٰ سخنی ہمارے فی کجہ“ جہاں کہیں جراتِ حاصل پائے گا، جہاں کہیں داور سن کی بات آئے گی، جہاں کہیں سر بلندی اور سرکشی کا ارمان غفر آئے گا وہاں ضرور بالضرور کہیں نہ کہیں غالب کا ذکر و فکر بھی لے گا۔ اقبال کو ملاجیت نے چاہا اور قوتوالوں کے حوالے کر دیا مگر غالب کو نہ ملا پاسکے نہ چڑت، و قوال نہ صوفی۔ اس کا رشک کسی سے اگر ہا

طاقتور باغی اور آزاد فکر مجاہدوں سے کہ کچھ ہوئے تو یہی رہنمائی قدح خواہ ہوئے۔ (مطبوعہ)

غالب نامہ سطور جو پہلی نمبر ۱۳، جولائی ۱۹۹۶ء،

غالب کا اثر بیسویں صدی میں کس کس نے قبول کیا، یہ کہنا غلط ہے۔ ہاں جن لوگوں نے اس کی طرف خود اشارہ کیا ہے کہ غالب ہی ان کا قبلہ نما ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ کتنوں نے غالب کی ذکر اختیار کی تو کیوں اور کن وجوہات کی بنا پر؟ بعض اکابرین ہر قدیم اہل فن پر یکساں ایمان رکھتے ہیں اور کم و بیش سب سے برابر برابر متاثر ہیں تو ایسوں کی بات یہی ہے کہ گلشن میں ہمد اقسام کے پھولوں سے حظ اٹھانے کا ان میں احساس ہے مگر بازار سے خریداری کے وقت کسی مخصوص پھول ہی کو خرید کر اسے زیبائش کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ اس طرح انہی ایمان رکھنے والوں کی نظر کسی ایک پر جا کر ٹھہر سکتی ہے۔ میر و غالب، موسیٰ و ذوق، وغیرہم سے کبھی حظ اٹھاتے رہے ہیں مگر ہم دیکھتے ہیں کہ شارحین و ناقدین کی نظر آخر میں غالب پر جا ٹھہرتی ہے۔ یہ نہیں کہ محض خود کو شارح و نقاد کہلوانے کے لیے انھوں نے ایسا کیا ہو بلکہ اس میں انھیں ایک شان، ایک دیدہ اور ایک خاص عصبر عظمت دکھائی دیتا ہے۔



نقشبہائے رنگ رنگ

غالب کی تین منتخب فارسی غزلیں، اور...

(۱)

شبہانی غم کہ چہرہ بہ خواب شستہ ایم
از دیدہ نقش و سوسہ خواب شستہ ایم
افسون گرید برد زخویت عتاب را
از آتش تو دود بہ بہت آب شستہ ایم
زاہد خوشست صحبت، از آلودگی مترس
کاین خرقہ بارہا بہ می ناب شستہ ایم
بے دست و پا بہ بحر توکل افتادہ ایم
از خویش گرد زحمت اسباب شستہ ایم
ای در عتاب رفتہ ز بیرنگی سرشک
غافل کہ امشب از مژہ خواب شستہ ایم
غرق محیط وحدت صرفیم در نظر
از روی دہر موجہ و گرداب شستہ ایم
جان در ہجوم جلوۂ قاتل صفا گرفت
گوئی کتان خویش بہ مہتاب شستہ ایم
غالب، رسیدہ ایم بہ کلکتہ و بہ مے
از سینہ داغ رحلت خواب شستہ ایم

نقشہائے رنگ رنگ

... نسیم عباسی کے ذریعے انکا منظوم اردو ترجمہ

(۱)

شب بحر نقوش چہرہ بخواب دھوئے ہیں
 آنکھوں سے ہم نے دوسرے خواب دھوئے ہیں
 دو دو کے دور کہیں تری برہم حرا جیاں
 یعنی یہ شعلے ہم نے بہت آب دھوئے ہیں
 آلودگی کا ڈر نہیں زائد کہ ہم نے بھی
 خرقے یہ بار بار پہنے غائب دھوئے ہیں
 آسائشیں ہیں ہر توکل کی اور ہم
 جب سے غبار زحمت اسباب دھوئے ہیں
 ہر گئی سرفک پہ مت جا کہ آج رات
 پگھلوں سے ہم نے قطرۂ خواب دھوئے ہیں
 ڈوبے ہوئے ہیں وحدت آب و جود میں
 نظروں سے فرق موج و گرداب دھوئے ہیں
 جاں کو بلیں جلوۂ کاسل مفاہلی
 کیڑے کساں کے ہم نے پہ بہت آب دھوئے ہیں
 ٹکلتے آ کے ہم ہوئے غالب جو فرق سے
 سینے سے داغ رملو خواب دھوئے ہیں

(۲)

جنون مستم به فصل نو بهارم میتوان کشتن
 صراحی برکف و گل در کنارم میتوان کشتن
 گرفتم که به شرع ناز زارم میتوان کشتن
 به فتوای دل امیدوارم میتوان کشتن
 تغافل های یارم زنده دارد، ورنه در بزمش
 به جرم گریه به اختیارم میتوان کشتن
 پس از مردن اگر بهر من آسانش گمان داری
 سرت گردم، به تصدیع خمارم میتوان کشتن
 زخویشان منت یک نوحه می باید کشید آخر
 جدا از خانمان دور از دیارم میتوان کشتن
 منت معذور دارم، لیکن، ای نامهربان، آخر
 بدین جان و دل امیدوارم میتوان کشتن
 جفا بر چو منی کم کن که گر کشتن بوس باشد
 بذوق مؤده بوس و کنارم میتوان کشتن
 به جرم اینکه در مستی به پایان برده ام عمری
 به گونه می فروشان در خمارم میتوان کشتن
 گرفتم یار باشد به نیاز از کشتنم، غالب،
 به درد به نیازهای یارم میتوان کشتن

(۲)

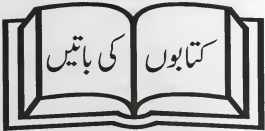
بیلوں مسیحا نو بہاران و جنوں تو قتل کرنا
 میں بھنگلی جام و خوباں جو بیلوں تو قتل کرنا
 جو بشرع ناز جائز نہیں قتل نا تو اس کا
 تو میں شوقی دل کا فتویٰ تجھے دوں تو قتل کرنا
 یہ کہو کہ تھا وہ غافل اسے درد کیا تھا مشکل
 سر دم آہ و زاری میں کروں تو قتل کرنا
 نہ مرا سکون چاہے بس مرگ بھی تو عالم
 نظار رقص بہل جو کروں تو قتل کرنا
 کہیں رہ نہ جائے مجھ پر کسی نوحہ گر کا احساں
 میں وطن سے دور اپنوں میں نہ ہوں تو قتل کرنا
 مجھے قتل آرزو ہے یہی تجھ سے گفتگو ہے
 کہ دہلی چان و دل کی کبھی دوں تو قتل کرنا
 مجھے قتل اس طرح کر کہ وصال کی خبر دے
 اگر اس کے بعد بھی میں نہ مروں تو قتل کرنا
 مری ساری عمر گزری ہے مجرم کیف و مستی
 نظار اب تڑپا میں پھروں تو قتل کرنا
 ہے یوں ہی جو قتل غالب سے وہ بے نیاز یاراں
 یہی درد بے یارزی ہو فزوں تو قتل کرنا

(۳)

با همه گم گشتگی خالی بود جایم بنور
 گاه گاهی در خیال خویش می آیم بنور
 تا سر خار کدامین دشت در جان میخلد
 کز هجوم ذوق می خسار د کف پایم بنور
 خشک شد چند آنکه می جزو بدن شد شیشه را
 همچنان گونی در انگورست صهبایم بنور
 بعد مردن مشیت خاکم در نورده صر صر است
 بیقراری میزنند موج از سراپایم بنور
 تازه دور افتاده طرب بساط عشرتم
 میتوان افشرد می از لای پالایم بنور
 صد قیامت در شکنج بر نفس خون گشته است
 من ز خامی در فشار بیم فردایم بنور
 تا کجا یارب فرو شست اشک من ظلمت رخا
 لاله بی داغ از زمین روید به صحرایم بنور
 چشم از جوش نگه خون گشت و از مژگان چکید
 همچنان در حلقه دام تماشایم بنور
 با تغافل بر نیامد طاقتم، لیک از هوس
 در تمنای نگاه بی محابایم بنور
 بمریان در منزل آرامیده و غالب و ضعف
 پابرون نارفته از نقش کف پایم بنور

(۳)

ہوں وہ گم گشتہ کہ خالی ہے مری جا اب تک
 ہو ہی جاتا ہے کبھی آپ میں آتا اب تک
 کون سے دشت کا کاٹا ہے حرم جاں میں
 رکھتا ہے شوق غلش میرا کتب پا اب تک
 تنگ ہو کر بدن شیشہ ہوئی سے گویا
 میرے جسے کی ہے انگوڑ میں صہبا اب تک
 مشیت خاک اپنی پریشاں ہے ہوا کے ہاتھوں
 سر کے بھی پا نہ سکا جھن سراپا اب تک
 قفل پیش سے دوری ابھی میری ہے نئی
 باقی ہے درد تہو جام میں صہبا اب تک
 ہر نفس دل پہ گزرتی ہے قیامت تازہ
 ہم کو بیکار ہے اندر فردا اب تک
 غلامتیں ایسی دھلیں خاک کی انگوٹوں سے مرے
 لالہ ہے داغ اکاتا ہے یہ صحرا اب تک
 دیدہ شوق لبو بن کے بہا بچوں سے
 حلقہ دام قاشا سے نہ نکلا اب تک
 سکتے مٹی تغافل ہوں پر اے داتے ہوں
 پھر اسی تیر نظر کی ہے تنہا اب تک
 غالب آسودہ منزل ہوئے یاران سفر
 نقش پا سے نہ اٹھا پاؤں ہمارا اب تک



| | |
|---------------|---------------------------------|
| کتاب کا نام : | شرح دیوان غالب اردو |
| مصنف : | ڈاکٹر قاضی سعید الدین احمد علیگ |
| ناشر : | غالب اکیڈمی، نئی دہلی |
| اشاعت : | 2007 |
| صفحات : | 376 |
| قیمت : | 250/- |

غالب کے اردو کلام کی شرح مولانا الطاف حسین حالی سے لے کر آج تک متعدد شارحین نے لکھنے کی کوشش کی ہے۔ کچھ شارحین نے اختصار سے کام لیا تو کچھ نے بہت زیادہ اور ایک طرح سے غیر ضروری تفصیل پیش کی جس سے عام قاری کو غالب کا کلام سمجھنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ قاضی سعید الدین صاحب نے طلباء اور عام قاری کی ضروریات کے پیش نظر دیوان غالب کی ایک ایسی جامع شرح تیار کی جس سے طلباء اور عام قاری کی مشکلات کافی حد تک دور ہو گئیں۔ قاضی سعید الدین کی شرح دیوان غالب 1926ء میں علی گڑھ سے شائع ہوئی تھی۔ اس سے پہلے مولانا طہا طہائی، مولانا حسرت موہانی، مولانا سہا، مولانا آسی، مولانا لکھنوی اور مولانا شاکت میرٹھی وغیرہ کی شرحیں منظر عام پر آچکی تھیں۔ ان شرحوں کی اپنی اہمیت و افادیت ہے۔ انھیں کی مدد سے قاضی سعید الدین صاحب نے بہت جامع

اور سمجھ میں آ جانے والی شرح دیوان غالب تصنیف کی۔ یہ شرح شائع ہوتے ہی نایاب ہو گئی تھی۔ اور اس کی شدت سے ضرورت محسوس کی جا رہی تھی۔ غالب اکیڈمی نے اسے دوبارہ بڑے اہتمام سے شائع کیا ہے۔ اس شرح کی خاص بات یہ ہے کہ اس میں مقدمے کے طور پر غالب کے حالات زندگی کو پیش کر دیا گیا ہے۔ اگر شاعر کے ذہنی کوائف معلوم ہو جائیں تو اس کا کلام سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس کتاب میں غالب کی جائے ولادت، خاندان ولایت، مسکن، تعلیم و مطالعہ، فکر شعر، شعر جنمی، کتاب جنمی، سخن جنمی، حلیہ، شادی، اولاد، مالی حالت و پیشہ، مذہب، اخلاق و عادات، عروقت، فراغ دلی، حق پسندی، خودداری، چوسر کی عادت، شراب نوشی، آموں کا شوق، تفریبت و حسن کلام، تصانیف، شاگرد، ضعیف المعری، وفات جیسے عنوانات کے تحت غالب کی سوانح کو بہت جامع طریقے سے پیش کیا گیا ہے اور اشعار کے معنی بھی بہت سلیس اور رواں زبان میں بیان کیے گئے ہیں۔ شعر کا مطلب بیان کرنے سے پہلے مشکل الفاظ کے معنی دے دیے گئے ہیں اور پھر شعر کا مطلب بیان کر دیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ایک شعر کا مطلب بطور نمونہ ملاحظہ کیجیے۔

تیجے بغیر مر نہ سکا کوہ کن اسد

سر گشتہ طہار رسوم قیود تھا

معنی و مطلب:

سرگشتہ — حیران، تیشہ، بسولا، کھانڈی

کوہ کن نے جب اپنی معشوقہ شیریں کے مرنے کی خبر سنی تو اس نے اپنے آپ کو اسی تیشہ سے جس سے وہ نہر کھود رہا تھا، مار ڈالا۔ یہ شعر فرہاد پر طرا کیا گیا ہے کہ اس کو رسوم و قیود کی پابندی جو کہ دیوانگی و آزادی کے خلاف ہو، اس قدر تھی کہ اس نے آپ کو تیشہ ہی سے مارا اور اس کے بغیر نہیں مرا۔ گویا کہ وہ رسوم و قیود کا سرگشتہ (دیوانہ) تھا، نہ کہ شیریں کا۔

جیسا کہ شعر کا مطلب بیان کرنے سے ظاہر ہے کہ زبان سادہ اور عام فہم ہے، حالاں کہ یہ شرح 80 سال پہلے لکھی گئی تھی لیکن زبان کی سادگی اور شیرینی آج بھی برقرار ہے اور

دستیاب شروحوں میں ایک اچھی شرح ہے جس سے کلام غالب کو سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔

●●●

| | |
|-------------|---|
| نام کتاب : | اثر انصاری: حیات اور خدمات |
| مصنف : | ڈاکٹر ایم۔ نسیم اعظمی |
| تقسیم کار : | عہدہ پبلکیشن۔ ڈومین پورہ کساری، مونا تھہ بھجنن، یو پی |
| قیمت : | دو سو روپیہ |
| صفحات : | 336 |
| من اشاعت : | 2007ء |

اردو زبان و ادب کے قطب سے مشرقی اتر پردیش کے شہروں میں، مونا تھہ بھجنن ایک اہم نام ہے۔ یہاں کے مدارس نے اردو کی ترقی میں نمایاں کردار ادا کیا ہے اور کر رہے ہیں۔ شاعروں، ادیبوں اور ادب نواز حضرات نے بھی اس کی نشو و نما میں قابل قدر خدمات ادا کی ہیں۔ اثر انصاری وہ اہم نام ہے، جنہوں نے بیسویں صدی میں اپنی شاعری اور نثر نگاری کے ذریعہ اس شہر کی، اردو دنیا میں شناخت قائم کرنے میں مدد کی ہے۔

اثر انصاری شاعر بھی تھے اور نثر نگار بھی۔ اردو کے فعال کارکن بھی تھے اور سماجی و سیاسی رجحان بھی، تعلیمی ادارے سے وابستہ بھی تھے اور عملی سیاست میں سرگرم بھی۔ موصوف کی شخصیت، شاعری اور کارنامے، اس بات کے متقاضی تھے کہ ان پر تحقیقی کام کر کے دنیا کے سامنے ان کی عملی خدمات کو پیش کیا جائے۔ زیر تبصرہ کتاب وہ تحقیقی مقالہ ہے جس پر پورہ انجیل یونیورسٹی نے مقالہ نگار کو ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی ہے۔ اس مقالہ کے توسط سے اثر انصاری کی شعری اور نثری کاوشوں کا عصری اور طبعی تناظر میں جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ دور حاضر کے معیار نقد کی میزان پر ان کے طبعی کارناموں کو جانچا اور پرکھا گیا ہے۔ بلاشبہ اس کتاب کے مطالعہ سے پہلے اس کا سرسری تعارف بہت ضروری ہے۔

”اثر انصاری حیات اور خدمات“ چار ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلے باب میں طبعی، ادبی، سیاسی، سماجی، تہذیبی اور تہذیبی پس منظر میں ان کے عہد اور ماحول کے جامع تجزیہ

ہے۔ اس باب کے مطالعہ سے منغل دور حکومت سے لے کر ہندوستان کی آزادی تک کی تاریخ کے پس منظر میں منو اور بیسویں صدی کے سرگرمیوں کا خاکہ جامع انداز میں ہمارے سامنے آ جاتا ہے۔ مقالہ نگار نے اس باب کی تیاری میں اصل اور دستیاب ماخذ تک رسائی حاصل کی ہے جو ایک مشکل کام تھا۔

دوسرے باب میں اثر انصاری کی شخصیت، مزاج، خاندانی پس منظر، تعلیم، معاشی مصروفیات، شعر گوئی، نثر نگاری، سیاسی سرگرمیوں اور سماجی و تعلیمی خدمات، ہر ایک کی تفصیل علمی اور تحقیقی معیار کے مطابق پیش کی گئی ہے۔ اس باب کے مطالعہ سے بیسویں صدی کی علمی و ادبی سرگرمیوں اور سیاسی جدوجہد کا وہ روشن آئینہ ہماری نظروں کے سامنے آ جاتا ہے، جس میں اثر انصاری کی شخصیت کا ہر پہلو اور علمی کاموں کی ہر تفصیل موجود ہوتی ہے۔

تیسرے باب میں اثر انصاری کی شاعری سے بحث کی گئی ہے۔ غزل گوئی، نظم نگاری اور قطعہ نگاری کے حوالہ سے ان اصناف کا تعارف، ہم عصر شعرا سے موازنہ اور ان کے شعری مجموعوں، ”کم و کیف“، ”افکار پریشاں“، ”زبان غزل“، ”آئینہ در آئینہ“ اور ”بچراہن گل“ کے ناظر میں ان کی شاعری پر تنقیدی بحث کر کے ان کی شاعری کا معیار و مرتبہ متعین کیا گیا ہے۔ اس باب کے صفحہ 179 پر ان کی شاعری کا تعارف ان جملوں میں تحریر ہے:

”اثر انصاری کی شعری جمالیات میں روایت نے، ان کے ذاتی تجربات اور تجربی واردات کو کہیں آپ جتی اور کہیں جگ جتی بنا کر پیش کیا ہے۔ ان کے عشق کی داستان میں سبک، کیف اور نفاذ کے ساتھ سوز و گداز بھی ہے۔ ان کا عشق حقیقی ہے مگر کہیں کہیں بھاری بھی بن جاتا ہے، لیکن ماورائی نہ ہو کر خالص ارضی ہے۔“

کتاب کا چوتھا اور آخری باب، نثر نگاری کے جائزے، تعارف اور تنقید پر مشتمل ہے۔ اس باب میں اردو نثر کی روایات کے ساتھ ہی ساتھ ہم عصر نثر نگاروں کا وہ پس منظر بھی ہے جس میں اثر انصاری نے نثر نگاری اور تنقید نگاری کی ہے۔ مقالہ نگار نے ان کی نثری خدمات کا جائزہ ”تذکرہ سخن و ادب منو“، ”دہستان شلی کے نامور اقطاء پرواز“، ”اردو شاعری میں ہندو تہذیب کی عکاسی“ اور ”سفر حج کے شب و روز“ کی روشنی میں کیا ہے۔ صفحہ 316 پر ان کے

تھقیدی رویے کی وضاحت ان الفاظ میں پیش کی گئی ہے:

”اثر انصاری کی تھقید کا انداز، اردو کا قدیم اندازِ نقد ہے۔ وہ زندگی کے کئی معاملوں میں اپنی تہذیب اپنی روایت اور کلچر سے خود کو الگ نہیں کر پاتے۔ لیکن وہ ہے کہ ان کی شاعری، تذکرہ نگاری اور تھقید میں، ہر جگہ اردو کی تہذیب اور روایت بولتی دکھائی دیتی ہے۔“

اسی باب کے اخیر میں کتابیات اور بنیادی مآخذات کی تفصیل اور سب سے آخر میں نکس محریر پیش کیا گیا ہے۔ ”اثر انصاری حیات اور خدمات“ کے مطالعہ سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ مقالہ نگار نے دورِ حاضر کے معیارِ نقد کے مطابق اثر انصاری کی تخلیقات کا دانت واراثہ جائزہ اور مطالعہ کیا ہے اور اپنی تحقیق کے نچوڑ کو 336 صفحات میں سمیٹ کر یونیورسٹیوں کے تحقیقی مقالوں میں اضافہ تو کیا ہی ہے، اردو دنیا کو بھی اکیسویں صدی میں ایک معیاری تحقیقی کتاب سے نوازا ہے۔ یہ امر باصطِ مسرت ہے کہ یہ کتاب ”فخر الدین علی احمد میموریل کمیٹی حکومت اتر پردیش“ کے مالی تعاون سے شائع ہوئی ہے اور عمدہ کتابت و طباعت سے آراستہ ہے۔ مجھے امید ہی نہیں، یقین بھی ہے کہ یہ کتاب بھی مصنف جناب ڈاکٹر ایم تقسیم اعظمی کی کتابوں ”تعلیمی تجزیے“ اور تعلیمی جہات کی طرح ہی باتوں ہاتھ لی جائے گی اور ان کے تعلیمی کارناموں کے ساتھ ہی ساتھ تھقیدی کارنامے کا بھی ثبوت پیش کرے گی۔ (ڈاکٹر کلیل احمد)

•••

نام کتاب : نگہائے سخن بر زمین غالب

شاعر : متین امرودہوی

ناشر : اسکاٹی لائن پبلی کیشنز (P) لمیٹڈ، نئی دہلی

قیمت : 250/- روپے

صفحات : 280

سال اشاعت : 2008ء

نگہائے سخن بر زمین غالب: متین امرودہوی کا مجموعہٴ کلام ہے۔ متین امرودہوی تقریباً

چار دہائیوں سے اردو کی ادبی محفلوں کو روشنی بخشتے رہے ہیں۔ 280 صفحات پر مشتمل یہ کتاب حسن طباعت اور زیبائش کے لحاظ سے اردو کی بہترین کتابوں میں شمار کی جاسکتی ہے۔ گرد پوش کو دیکھتے ہی مصنف اور ناشر کی سلیقہ مندی اور مزاج کے رکھ رکھاؤ اور سنجیدگی کا احساس ہوتا ہے۔ شاعر نے وہ یادگار فوٹو گرافس جن میں اسے اردو کی ان نامور شخصیتوں کے ساتھ شریک محفل ہونے کا اعزاز حاصل ہوا اور جنہیں اس نے بڑی احتیاط اور محبت سے ایک قیمتی سرمایے کے طور پر تیس سال سے زائد عرصے تک اپنے سینے سے لگا کر رکھا تھا، اپنی کتاب میں شامل کر دیے ہیں، جہاں یہ فوٹو گرافس کتاب کی زیب و زینت میں اضافہ کرتے ہیں وہیں ان کی اپنی افادیت ہے۔ ان میں آپ ان شخصیتوں کو دیکھ سکتے ہیں جو اردو کی محفلوں اور سامعین کے دلوں کو مدقوں گرماتے رہے ہیں۔

کتاب میں 'صریر خامہ' کے عنوان سے مصنف کی اپنی معروضات پر مشتمل تقریباً ۴ صفحات کا مضمون ہے۔ اتنے ہی صفحات پر مشتمل حضرت خواجہ حسن خانی نظامی جیسی معروف و محترم اور معتبر شخصیت کا مضمون مقدمہ کے طور پر شامل ہے جسے ان کے قلم کا حیرت سمجھنا چاہیے۔ پدم شری جناب عقیلی حسین صاحب نے تین صاحب کی شخصیت پر تفصیلی روشنی ڈالی ہے۔ موجودہ دور کے ایک بڑے اہم شاعر اور بڑے نام کے مالک جناب محمود سعیدی نے شاعر کے کلام کا جائزہ لیا ہے اور آخر میں ایک اور دلچسپ مضمون مشہور اور منفرد مزاج نگار اور کالم نویس جناب نصرت ظہیر کا ہے۔ گرد پوش کا فلیپ اور پشت جناب شاہ صدیقی ایم۔ پی اور پروفیسر ظفر احمد نظامی کے توصیفی کلمات سے حریص ہیں۔ اس سے آپ کتاب اور صاحب کتاب کی ہماری بھر کم شخصیت کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ کتاب کے متن کی صورت گری یوں ہے کہ اس میں ایک صفحے پر کلام تین مع تصویر تین چھاپے تو سامنے کے صفحے پر غالب کی غزل مع تصویر غالب نظر آتی ہے۔ گویا تین صاحب کہہ رہے ہوں کہ

تجھ سے مقابلے کی کسے تاب ہے ولے میرا لبو بھی خوب تیری حنا کے بعد
جہاں تک غالب کی زمینوں میں شعر کہنے کا تعلق ہے تو یہ کوئی اچھوتی اور انہونی بات
نہیں۔ اس میں غالب ہی کی کوئی تخصیص نہیں، بڑے بڑے اور چھوٹے چھوٹے سکتے ہی

شاعروں کی ایسی مثالیں موجود ہیں کہ مشہور اور دل پسند غزلوں پر لوگوں نے غزلیں کہی ہیں۔ کامیاب بھی اور ناکامیاب بھی۔ لیکن اس معاملے میں متین امر دہوی کی ایک منفرد حیثیت ہوگئی ہے کہ انھوں نے حسب توفیق و استطاعت ہر زمین میں طبع آزمائی کی اور اپنے مقصد کو کامیابی کے ساتھ پورا کیا۔ انھوں نے شگ اور سنگلاخ زمینوں میں بھی صاف سترے اور رواں دواں شعر نکالے ہیں۔ بقول مختور سعیدی ”ان کی اس حوصلہ مندی کی داد دی جانی چاہیے۔“ مختور سعیدی کے الفاظ دہرائے جانے کے قائل ہیں کہ ”متین صاحب کی یہ غزلیں پڑھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے غالب کے کلام کا گہرائی سے مطالعہ کیا ہے اور حیات و کائنات کی طرف غالب کے رویے کو سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ متین صاحب کے کئی اشعار ہیں جن میں مطالعہ غالب کا فیضان صاف دیکھا جاسکتا ہے، لیکن انھوں نے بات اپنے ہی لب و لہجے میں کہی ہے اور اپنے ہی مشاہدات و محسوسات کو اظہار کا پیرایہ دیا ہے۔“

مجموعہ کلام میں یقیناً ایسے اشعار کی کمی نہیں جن پر دل و نگاہ دونوں ٹھہرتے ہیں۔ چند اشعار نمونہ ملاحظہ ہوں:

اس نے بخلا کے شیوہ دل صاف کر لیا میرا خیال اس کے لیے مثل گرد تھا
ہر آئینے میں تمکس اسی کا دکھائی دے یہ بھی کرشمہ خوب ہے آئینہ ساز کا
میں کہہ رہا تھا اپنی نگاہوں سے داستاں وہ سن رہے تھے مجھ سے یہ دفتر کبے بغیر
ختم کیا درد سنا کر مجھ کو ہوگئی ختم کہانی میری
بار غم دل پہ لیے شام دھر پھرتا ہوں کائناتی ہے یہ سزا عمر بسر ہونے تک
بل کے چلنے ہی نہیں میرے دل و جاں مجھ سے میں پریشان ہوں ان سے یہ پریشاں مجھ سے
امید کی جاتی ہے کہ یہ کتاب حلقہ ارباب ذوق میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھی جائے
گی۔ اگر آپ اسے خرید کر پڑھیں گے تو آپ کو پیسہ اور وقت کے ضائع ہونے کی شکایت
نہیں ہوگی۔ اس میں قلب و نظر دونوں کی ضیافت کا پورا سامان موجود ہے۔

تسليم مہاسی

ادبی سرگرمیاں

مرزا غالب کے 139 ویں وفات اور غالب اکیڈمی کے 39 ویں یوم تاسیس کے موقع پر سہ روزہ پروگرام

غالب اکیڈمی، نئی دہلی میں تین دن کے پروگرام کا انعقاد کیا گیا۔ 22 فروری 2008 کو طرہی مشاعرہ منعقد ہوا اور 24 فروری 2008 کو محترمہ اعیتا سنگھوی نے محفل کلام غالب میں غالب کی غزلیں موسیقی کے ساتھ پیش کر کے سامعین کو مسحور کیا۔ 23 فروری 2008 کو کل ہند سیمینار ”اردو میں دانشوری کی روایت غالب تاحال“ کے عنوان سے منعقد ہوا۔ سیمینار کی مختصر رپورٹ پیش ہے۔

غالب اکیڈمی کے 39 ویں یوم تاسیس پر اردو میں دانشوری کی روایت: غالب تاحال کے موضوع پر سیمینار میں بولتے ہوئے جناب جوگندر پال نے کہا کہ ہم بہت خوش نصیب ہیں کہ غالب جیسا ایک ایسا شاعر مل گیا جس نے ایک فکر دی، غور و فکر کی دعوت دی، اسی لیے غالب ہم وقت ہے۔ ان کے معاصرین انتظامیہ کے ساتھ رہ گئے لیکن غالب فکری اعتبار سے آج بھی باہل ہے۔ غالب نے موضوعات کو صرف مہیا یا ہی نہیں بلکہ وارداتی طور پر پیش کیا۔ صرف اطلاع نہیں دی بلکہ اس نے کہا کہ جو کچھ ہوا، اطلاع دینے کے لیے نہ کہو، اس طرح کہو کہ دوسرا یہ سمجھے کہ اس کے ساتھ پیش ہوا۔ جوگندر پال نے مزید کہا کہ حالی نے ادب کو زندگی سے قریب تر لانے کی کوشش کی۔ سرسید نے عملی آوی کا کام کیا۔ دانشوری کے بارے میں انھوں نے اظہار خیال کرتے ہوئے کہا کہ دانشوری دیرے دیرے بنتی ہے۔ تحریکیں اس میں معاون ہوتی ہیں۔ تحریکوں کا بھی ہماری روایت میں حصہ رہا ہے۔ ترقی پسند تحریک کی وجہ

سے جن بھوتوں کی باتیں کم ہوئیں۔ سماجی حقیقت نگاری کی بات کی گئی ہے۔ جب اس روایت نے پروپیگنڈہ کی صورت اختیار کر لی تو حلقہٴ ارباب ذوق نے حصہ لیا لیکن ان کے یہاں کتابیت زیادہ تھی۔ فکری سطح پر، عملی سطح پر دانشوری کی روایت فق جلی گئی۔ ہمارے روئے سائنسی نہیں ہوئے۔ آج کی زندگی میں سائنس کا حصہ نہیں بن پایا۔ مذہب انسان کو انسانیت کے قریب لاتا ہے جو سائنس نہیں لاتی۔ مذہب کی افادیت سے گریز نہیں کرنا چاہیے۔ ہماری فکر سائنسی ہونی چاہیے۔ پہلے اجلاس میں پروفیسر شمیم حقانی نے مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ غالب نے اردو شاعری کو نئی سطح پر سوچنا سکھایا۔ غالب کی حیثیت سے دانشوری کے تصور کا آغاز ہوتا ہے۔ اس سیمینار میں پروفیسر فکیل الرحمن نے دانشور ابوالکلام اور آغا آزاد کے عنوان سے مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ غالب کے بعد اردو میں جن بڑے دانشوروں پر نگاہ جم کر رہ جاتی ہے ان میں سرسید، امجد اقبال اور مولانا ابوالکلام آزاد کے نام بہت اہم ہیں۔ مولانا آزاد کی شخصیت اپنی وسعت، تہہ داری اور گہرائی اور اپنی مختلف جہات کی وجہ سے توجہ کا مرکز بنتی رہی ہے اور فق رہے گی۔ ڈاکٹر رضوان قیصر نے اردو میں دانشوری کی روایت اور اس کے احیا کے امکانات پر مقالہ پڑھتے ہوئے کہا کہ جمال الدین افغانی اور سرسید احمد خاں نے سائنس کو مسلمانوں کے قریب لانے کی کوشش کی۔ انھوں نے اپنے مقالہ میں کہا کہ آج اردو میں وہ دانشوری کی روایت نہیں رہی جو پہلے تھی۔ اس کی وجہ اردو زبان کا محدود ہونا ہے۔ اردو کو شعبہٴ اردو سے نکال کر سماج تک پہنچانا چاہیے۔ علی گڑھ میں ذریعہٴ تعلیم انگریزی ہے۔ جامعہ ملیہ میں قانونی طور پر اردو ہے لیکن وہاں اردو جاننے والے اساتذہ کی کمی ہے۔ انگریزی کی چکاچوند سے اردو میں دانشوری کی روایت کے امکانات کم ہیں۔ اردو کے فروغ کے لیے ضرورت ہے کہ شعبہٴ اردو میں اردو کے ساتھ ساتھ دوسرے علوم کی بھی گنجائش نکالی جائے۔ پہلے اجلاس کی صدارت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پروفیسر قاضی افضال حسین نے کی۔ انھوں نے کہا کہ دانشوری کسی نوع کے عقیدے سے شروع نہیں ہوتی بلکہ کسی نوع کے عقیدہ پر ختم ہوتی ہے۔ انسان جانور نہیں ہے کہ جدھر چارہ دیکھے چلا جائے۔ اسرائیل نے اپنی زبان کو زندہ رکھ کر جو کارنامہ انجام دیا ہے، اس سے ہمیں بھی سبق لینا چاہیے۔ معاش کے لیے ضرور دوسری

زبانیں سکھنا چاہئیں، لیکن اردو ہماری اپنی تہذیب کی شناخت کی زبان ہے، اسے علمی سطح پر سکھنا چاہیے۔ سیمینار کے پہلے اجلاس کی نظامت ڈاکٹر ایوب نگر عباد نے کی۔ اس اجلاس میں تین امر ہوئی نے منظوم خراج عقیدت پیش کیا۔

سیمینار کے دوسرے اجلاس کی صدارت علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے پروفیسر قاضی جمال حسین نے کی۔ اس اجلاس میں جناب خواجہ حسن ثانی ٹکھامی نے ہندوستان کی مشہور دانشور اور پروفیسر محمد قرقاچین حیدر پر ایک مضمون پیش کیا۔ ڈاکٹر شمس بدایونی نے دوسرے اجلاس میں دانشوری کی روایت اور شبلی نعمانی (مکاتیب کے حوالے سے) اپنا مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ عرصے دراز سے سرسید جدید کے اور شبلی قدیم کے ترجمان سمجھے جاتے رہے ہیں۔ دونوں کے درمیان خط منہج کھینچ کر ان کے مباحثین و مخالفین، جدید و قدیم، مشرق و مغرب، علی گڑھ اور ندوہ جیسے موضوعات پر خامہ فرسائی کرتے رہے اور ایک دوسرے کی فوقیت کو منوانے کے لیے جہنی تعصبات کا شکار ہوتے گئے۔ اس طرح کبھی سرسید اور کبھی شبلی کی عظمت کو قربان کرتے رہے۔ لیکن آج یہ محسوس کیا جا رہا ہے کہ سرسید اور شبلی دونوں علمی اور قومی خدمات کے لیے مخلص تھے۔ دونوں نے قوم کے لیے زندگی کی آسائش کو ترجیح دیا تھا اور اپنی زندگیوں کا ہر لمحہ قوم کی ترقی اور ہقا کے لیے وقف کر دیا تھا۔ فرق صرف طریقہ کار کے انتخاب کا تھا اور یہ انتخاب مذاق طبیعت کے اختلاف کے عین مطابق تھا جس نے دو فکری دھاروں کی شکل اختیار کر لی تھی۔ ان دو فکری دھاروں کے اثرات مسلمانوں کی موجودہ زندگی میں بھی محسوس کیے جاسکتے ہیں۔ پروفیسر قاضی جمال حسین نے ”حسن عسکری ایک دانشور کے عنوان“ سے مقالہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ دانشوری کی کوئی قابل قبول جامع تعریف بیان کرنا چند صفحات کے ذریعے اس کے حدود کی نظامت ہی شاید ممکن نہ ہو۔ اردو میں دانشوری کی روایت کے گل سرسید فلسفی اور مفکر ہمارے شاعر مشرق کے کلام میں تو علم و عقل دونوں کی نارسائی کو اس توازن سے بیان کیا گیا ہے کہ ان کا سارا کلام عشق و عقل کا رزم نامہ معلوم ہوتا ہے۔ حسن عسکری کی دانشوری کا زیادہ ثبوت ان کے مقالات کی دوسری جلد میں ملتا ہے، جس میں ادبیات کے بجائے سیاست، ثقافت، مذہب، لسانیات اور دیگر فنون لطیفہ سے بحث کی گئی ہے۔ پروفیسر

قاضی جمال حسین نے اپنی صدارتی تقریر میں کہا کہ دانشوری ایسی چیز نہیں کہ گلی گلی، کوچے کوچے، قریہ قریہ نظر آئے بلکہ اس پر غور و فکر کی ضرورت ہے۔ اس سیمینار نے ایک سمت طے کر دی ہے۔ اس اجلاس کی نظامت ڈاکٹر عائشہ سلطانہ نے کی۔

طرحی مشاعرہ

غالب اکیڈمی کے 39 ویں یوم تالیس اور مرزا غالب کے 139 ویں یوم وفات کے موقع پر 23 سرفروزی 2008 کو غالب اکیڈمی، نئی دہلی میں ایک طرحی مشاعرے کا انعقاد کیا گیا جس کی صدارت افغانستان سفارت خانے کے کچلرل کاؤنسلر محمد افسر راہمن نے کی۔ مشاعرے کے مصرعے طے طرح تھے۔ ”نہ تھا کچھ تو خدا تھا کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا“، ”ذکر میرا بہ بدی بھی اسے منکور نہیں“، ”پھر مجھے دیدہ تر یاد آیا“ منتخب اشعار پیش خدمت ہیں۔

قدم ہم سے ملا کر تم اگر چلے، محبت میں
حصارا بھی بھلا ہوتا، امارا بھی بھلا ہوتا

(شعین امروہوی)

یہیں مل لیتے ہیں جنت کا بھروسہ کیا ہے
میں فرشتہ نہیں اور تم بھی کوئی حور نہیں

(وقار مانوی)

مسکرائے کی ادا یاد آئی
روٹھ جانے کا ہنر یاد آیا

(رفعت سروقی)

اپنے بچپن کا سفر یاد آیا
مجھ کو بچوں کا گھر یاد آیا

(ممتاز کرن)

کچھ جاتا وہ عالم کیفر کردار کو اپنے
اگر سچیدگی سے فیصلہ اس نے کیا ہوتا

(احمد علی برقی)

وہ جو آتا تھا ہوا آتی تھی
اک تھا دیوار میں در، یاد آیا

(فرحت احساس)

دل بھی تاریک ہوا آنکھ بھی نہ نور نہیں
پھر بھی منبر سے اترنا ہمیں منظور نہیں

(نعمان شوقی)

یہ کاروبار ہستی سر بسر بے کیف سا ہوتا
جو اجزائے مخالف کا نہ باہم سامنا ہوتا

(نزل سنگھ نرتی)

لوٹ کر جائیں تو جائیں بھی کہاں
بے سبب راہ میں گھر یاد آیا

(احمد محفوظ)

دل نوازی جو ترے شہر کا دستور نہیں
وہاں اب پاؤں بھی رکھنا ہمیں منظور نہیں

(فاروق ارغلی)

ہے محبت تو محبت کا یہ دستور نہیں
میں بھی بدنام نہیں آپ بھی مشہور نہیں

(انجنا انصاری)

حسرتیں یوں تو کفن پوش بہت ہیں دل میں
ضبط کا اپنی یہ عالم ہے کہ دُخور نہیں

(ظفر مراد آبادی)

ٹوک مکے چلتے ہوئے آنسو کیوں
کیا تجھے دیدہ تر یاد آیا

(تسیم عباسی)

ستم راہ گزر یاد آیا
ریگ زاروں کا سفر یاد آیا

(شہباز ندیم ضیائی)

میرے ناقد جو تیرے سامنے اک آئندہ ہوتا
یقیناً تیری نظروں میں نہ میں اتنا بُرا ہوتا

(تابش مہدی)

مگر اس نے بھی دنیا ہی کے سب اطوار دیکھے ہیں
اگر وہ میرا ہوتا تو زمانے سے جدا ہوتا

(روبینہ جتیم)

خود میں امید کی اک شمع جلا کر دیکھو
روشنی اس سے زیادہ کوئی پُر نور نہیں

(ایم قرالہ یمن)

قابل ذکر نہ تھا مگر چہ سفر
ہاں مگر لطف سفر یاد آیا

(دقار مانوی)

میں ان الحق کی صداؤں کا مخالف ہوں کلیل
مجھے منظور طرفداری منظور نہیں

(کلیل حسن حشی)

آپ کے شہر میں پتھر نہیں ہوتے شاید
یا روناؤں کی مدارات کا دستور نہیں

(تسیم عباسی)

غالب اکیڈمی میں سہ روزہ پروگرام

مرزا غالب کے 139 ویں وفات اور غالب اکیڈمی کے 39 ویں یوم تاسیس کے موقع پر غالب اکیڈمی، نئی دہلی میں گزشتہ دنوں محفل کلام غالب کا انعقاد کیا گیا جس میں محترمہ امتیاز کشمیری زوجہ اخصیٹک منو کشمیری نے غالب کی دس غزلیں موسیقی کے ساتھ پیش کیں۔ غزلوں کے مطلقے ہیں:

- 1- مدت ہوئی ہے یار کو مہماں کیے ہوئے جوش قدح سے بزم چراغاں کیے ہوئے
- 2- دل سے تری نگاہ جگر تک اتر گئی دونوں کو اک ادا میں رضا مند کر گئی
- 3- آہ کو چاہیے اک عراثر ہونے تک کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک
- 4- دل ہی تو ہے نہ تنگ دشت درد سے لبرز آئے کیوں روئیں گے ہم ہزار بار کوئی ہمیں ستائے کیوں
- 5- دائم پڑا ہوا ترے در پر نہیں ہوں میں انسان ہوں پیالہ دسا غرضیں ہوں میں
- 6- ہر ایک بات پہ کہتے ہو تم کہ تو کیا ہے تمہیں کہو کہ یہ انداز گفتگو کیا ہے
- 7- سب کہاں کچھ لالہ دگل میں نمایاں ہو گئیں خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ نہاں ہو گئیں
- 8- بہن مریم ہوا کرے کوئی میرے دکھ کی دوا کرے کوئی
- 9- باز بچو اطفال ہے دنیا مرے آگے ہوتا ہے شب دروز تماشا مرے آگے
- 10- دل نادان تجھے ہوا کیا ہے آخر اس درد کی دوا کیا ہے

امتیاز کشمیری نے اپنی آواز اور فن سے سامعین کو مسحور کر دیا اور فن کارہ کو سامعین نے خوب داد و تحسین دی۔ اس موقع پر دہلی کے اہم شخصیات موجود تھیں جن میں غالب اکیڈمی کے صدر جناب خواجہ حسن ثانی نظامی، متین امر دہوی، نسیم عباسی، انجم عثمانی، کبیر صدیقی، خالد اعظمی، محمد احمد، جگدیش چند ہترا ایڈوکیٹ، یامین قریشی، حسین احمد، عبدالرزاق خاں کے اساتذہ گرامی شامل ہیں۔

آپ کی بات

سکزی احلیم

عزیز گرامی ڈاکٹر شمس بدایونی کی نوازش سے ”جہان غالب“ کا شمارہ نمبر 5 دیکھنے کا موقع ملا۔ مضامین سبھی دلچسپ اور قابل مطالعہ ہیں۔ تاہم غالب کے حوالے سے مجھے کچھ مزید بہتر اور معلومات افزا بنانے کی ضرورت ہے۔ فی الوقت جناب احسان آوارہ کے مضمون ”غالب اور ہاندہ“ کے سلسلے میں کچھ عرض کرنا مقصود ہے۔ فاضل مضمون نگار کا یہ انکشاف کہ غالب کے سطر ٹکٹو کے سلسلے میں ان کے سوانح نگاروں نے ”مودہ“ نام کی جس ہستی کا ذکر کیا ہے، وہ خلیع میر ہار کا معروف قصہ ”مودہ“ نہیں، تحقیق کے نقطہ نظر سے یقیناً بے حد اہم اور قابل ستائش ہے۔ اس کے برخلاف موصوف کا یہ ارشاد کہ غالب نے ہاندے سے روائگی کے بعد جس جگہ پہلا چڑاؤ والا تھا، اس کا اصل نام ”موڈہ“ ہے، جسے بعض لوگوں نے برہانے سو یا لاطمی ”موڈہ“ یا ”مودہ“ کی صورت میں بھی قلمبند کیا ہے، یہ وجہ قابل قبول نہیں۔ ان کا یہ دعویٰ بھی بے معنی ہے کہ شیخ محمد اسطیعی پانی پتی نے ”نقوش“ کے شمارہ نمبر 111 میں شائع شدہ اپنے مضمون ”غالب کا ایک تاریخی سطر“ میں دوبارہ ”موڈہ“ تحریر کیا ہے تو انہوں نے ”چھان پھک کر ہی تحریر کیا ہوگا۔“ شیخ صاحب کو اتنی باریک تحقیق کا موقع بھلا کہاں میسر آ سکتا تھا۔ انہوں نے ”سچ آجک“ کے نسخہ مطبوعہ سنہ ۱۸۷۳ء میں جیسا لکھا ہوا دیکھا، ویسا ہی نقل کر دیا۔ ”سچ آجک“ کا جناب یحیٰ نور علی، لاہور کا شائع کردہ نسخہ بھی سنہ ۱۸۷۳ء کے اسی ایڈیشن کی نقل ہے، اس لیے متن کے معاملے میں اس کی بھی کوئی مستقل بالذات یا منفرد حیثیت نہیں۔

زیر بحث مقام کا ذکر غالب کے صرف دو خطوں میں آیا ہے اور ان خطوں کا قدیم ترین ماخذ مکتوبات غالب کا وہ قلمی مجموعہ ہے جو ”نامہ ہائے فارسی غالب“ کے نام سے مرتب ہو کر سنہ ۱۹۶۹ء میں غالب اکیڈمی، نئی دہلی سے شائع ہو چکا ہے۔ اس مجموعے کے مرتب جناب اکبر علی ترمذی کوئی ڈسے دار محقق نہیں۔ انہوں نے اس کی تدوین میں ایک دو نہیں، دسیوں خطیبوں کی ہیں، حد یہ ہے کہ ان میں بعض خطبیاں انتہائی مبتدیانہ نوعیت کی ہیں۔ انوسناک

امر یہ ہے کہ مرحوم قاضی عبدالودود قدس سرہ مجھ سے کو تقریباً آٹھ سال اپنے زیر مطالعہ رکھنے کے باوجود اس کی تدوین و ترتیب کی اہمیت نہ کر پائے اور جب غالب کی صد سالہ برسی کے انعقاد کا وقت قریب آیا تو اپنی ذمہ داری ترمذی صاحب کو سونپ کر بڑی خوش اسلوبی کے ساتھ اس کام سے دست بردار ہو گئے۔ ترمذی صاحب نے نہایت جلدت اور تیزی کے ساتھ ساڑھے چار مہینے سے بھی کم مدت (اکتوبر سنہ ۱۹۶۸ء تا ۱۳ فروری سنہ ۱۹۶۹ء) میں نہ صرف یہ کہ متن کی تصحیح و ترتیب کا مرحلہ دشوار سر کر لیا بلکہ ایک طویل و بسیط مقدمہ بھی لکھ ڈالا اور اپنی اس غیر معمولی مستعدی کے صلے میں قاضی صاحب کے قلم سے اس تعریف و توصیف کے مستحق قرار پائے کہ موصوف نے ان خطوط کی تاریخی ترتیب اور تصحیح متن میں خاصی وقت نظری سے کام لیا ہے۔ حالانکہ یہ نکتہ اہل علم کے حضور کسی وضاحت کا محتاج نہیں کرتا کیل مدت میں اس کام کا وقت نظری کے ساتھ انجام دیا جانا قطعاً ممکن نہ تھا۔ چنانچہ وہ دونوں خط بھی جن میں زیر بحث مقام کا نام آیا ہے، اُس رداری کے آغاز ہیں جو اس خصوص میں رداری لکھی گئی ہے۔ ان میں سے خط نمبر ۲ میں اسے ”مودہ“ لکھا گیا ہے جب کہ خط نمبر ۳ میں اصل متن کا تصحیح ”مودہ“ کی صورت میں کیا گیا ہے اور ”مودہ“ کو قاضی صاحب نے جگہ دی گئی ہے۔ اس کے برخلاف اصل خطوط میں یہ نام تین بار آیا ہے اور تینوں جگہ صاف صاف ”مودہ“ لکھا ہوا ہے۔ دو اور تین کے اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ خطوط میں دوسرا خط بر بنائے سو خط نمبر ۴ کے بعد دوبارہ نقل ہو گیا ہے۔ ان میں سے پہلی نقل جاہل یا کرم خوردہ ہونے کی وجہ سے تقیم و ناقص اور دوسری نقل پوری طرح صحیح و سالم ہے۔ لطف کی بات یہ ہے کہ مطبوعہ متن اس دوسری مکمل نقل کو نظر انداز کر کے اول الذکر ناقص اور ”کلیاتہ عمر غالب“ کے اشتراک سے تیار کیا گیا ہے۔

قابل غور امر یہ ہے کہ خطوط کا یہ مجموعہ ظاہری قرائن کے مطابق سنہ ۱۸۳۹ء کے آس پاس یعنی غالب کی ستر تکلیف سے واپسی کے صرف دس سال بعد مرتب ہوا تھا اور اس کے ناقل فاضل سید علی حسن خاں یا تو ہائے ہی کے باشندے تھے یا کم از کم اس وقت ہائے میں مقیم تھے۔ ظاہر ہے کہ موصوف ہائے کی خواتین بستیوں یا دیہات کے محفل و قریع، ان کے ناموں کے تلفظ اور املا اور ایک مقام سے دوسرے مقام تک سطر کے متعین راستوں سے جناب احسان آوارہ کی بہ نسبت کہیں زیادہ واقف ہوں گے۔ انھوں نے اپنے قلم سے تین

بار "مودہا" لکھا ہے تو ہاندے سے روانگی کے بعد غالب نے جس جگہ پہلا پڑاؤ ڈالا تھا، وہ بستی یقیناً اسی نام سے موسوم ہوگی۔

جناب احسان آوارہ نے اپنی صاحب زاوی صالحہ تنگم قریشی کی کتاب "ہاندہ اور غالب" کے لیے اطراف ہاندہ کا جو نقشہ تیار کیا ہے، اس میں انھوں نے خود شہر ہاندہ سے مشرق کی سمت کبھی سڑک کے کنارے "مودہا" نام کی ایک بستی کی نشان دہی فرمائی ہے۔ لیکن مشکل یہ آپڑی ہے کہ موصوف نے یہ قول خود پانچواں بارہویائی کے ذریعے "عملی تحقیق" کے بعد "زمینی حقائق" کی بنیاد پر جس جاوہر سفر کا یقین فرمایا ہے اور جس سے وہ سر موخر اطراف کے لیے تیار نہیں، یہ بستی اس راستے سے ہٹ کر واقع ہے۔ چنانچہ غالب نے خواہ کسی راستے سے سڑک کیا ہو، انھیں یقین ہے اور وہ اس پر مصر بھی ہیں کہ انھوں نے وہی راستہ اختیار کیا ہوگا جو ان کی تلاش و تحقیق کے نتیجے میں سامنے آیا ہے اور جو ان کے یہ قول "زمینی حقائق" کے عین مطابق ہے۔ یعنی ان کے نزدیک اصل واقعہ یہ ہے کہ غالب نے ہاندے سے نکلنے کے بعد پہلا پڑاؤ "مودہ" پر ڈالا تھا۔ اسے "مودہ" یا "مودہا" بنا دینے کے ذمے دار وہر کا جب اور مصنفین ہیں جنھیں "زمینی حقائق" کا مطلق علم نہ تھا۔

جہاں تک معلوم حقائق کا تعلق ہے، اہم بات یہ ہے کہ غالب نے "مودہا" میں تین دن اور چار راتیں "ہاراش" یعنی نہایت آرام کے ساتھ گزاری تھیں۔ اس سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ وہ یقیناً کوئی ایسی بستی ہوگی جہاں بہ قدر ضرورت سامان خورد و نوش فراہم اور آرام و آسائش کے اسباب مہیا ہوں گے۔ اس کے برخلاف جناب آوارہ کی تحقیق کے مطابق "مودہ" میں اس زمانے میں صرف "چند جموں پڑے ہوا کرتے تھے" اور "ایک قدیم کنواں تھا جو آج بھی موجود ہے۔" ایسی اجاز اور سہولت جگہ پر غالب کا تین چار روز پڑا رہنا ہمارے نزدیک بالکل قرین قیاس نہیں۔ امید ہے کہ ان معروضات کی روشنی میں فاضل مضمون نگار اپنے موقف پر ایک بار پھر غور فرمائیں گے اور مفروضہ "زمینی حقائق" پر بے جا اصرار کی روش ترک کر کے اصل حقائق و واقعات کے مطابق صحیح فیصلے تک پہنچنے کی کوشش کریں گے۔

مخلص سید حنیف احمد نقوی

